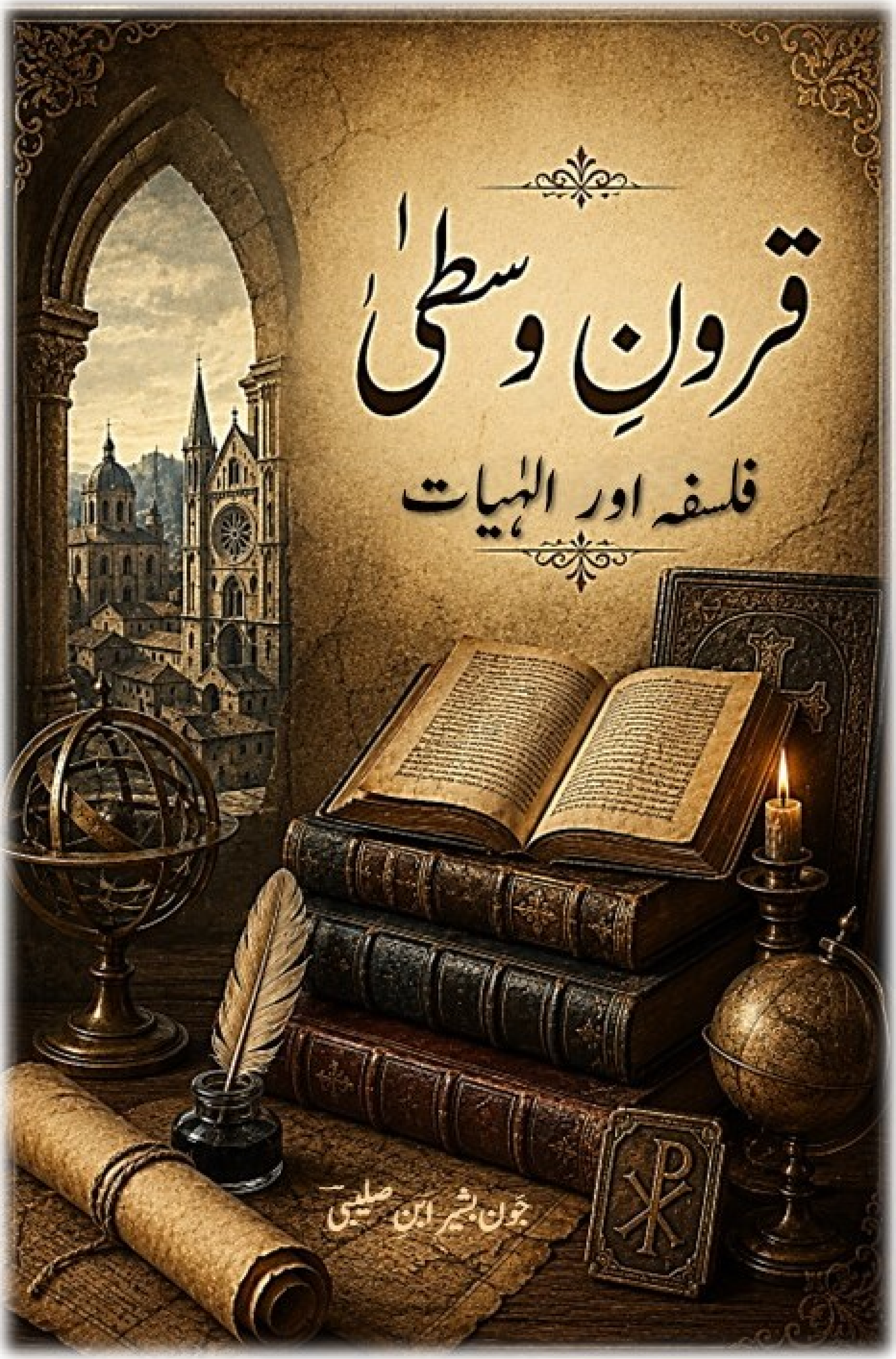


قرونِ وسطیٰ
فلسفہ اور الٰہیات
جون بشیر ابن صلیبی

قرونِ وسطیٰ میں

فلسفہ اور الٰہیات

مصنفین

سٹیفن ایف براؤن

یوان کارلوس فلورس

ترجمہ

جوَن بشیر ابنِ صلیبیؔ

ایم اے (فلسفہ، مذہب و الٰہیات)

نام کتاب	:	قرونِ وسطیٰ کا فلسفہ
مُصنفین	:	سٹیفن ایف براؤن
		یوان کارلوس فلورس
مترجم	:	جَون بشیر ابنِ صلیبیؔ
کمپوزنگ	:	آرٹ و گراف، کراچی
اشاعت بارِ اوّل	:	2026ء
تعداد	:	1000
قیمت	:	

رابطہ مترجم

03022347657،03433210787

فہرستِ مندرجات

قرونِ وسطیٰ کا فلسفہ در حقیقت قدیم فلسفے کا تسلسل اور اُس کی توسیع ہے۔ افلاطون، ارسطو، رواقی فلسفی اور نوافلاطونی مفکرین نے ایسے فلسفیانہ نظریات پیش کیے، جو قرونِ وسطیٰ میں "وحی"(Revelation) کے ساتھ مل کر حقیقت کے کئی شاندار اور منظم تصورات کو جنم دینے کا سبب بنے۔ قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ اور الٰہیات کی ایک نمایاں خصوصیت اُن کا "سائنسی طور پر منظم"(Scientifically Well-Ordered) ہونا ہے، خاص طور پر اپنے ارتقائی مراحل میں۔

البتہ یہ بات افلاطون کے "مکالمات" کے بارے میں درست نہیں، خواہ اُنہیں انفرادی طور پر دیکھا جائے یا مجموعی طور پر۔ اگرچہ یہ بات ارسطو کے متعلق کسی حد تک زیادہ درست ہے، مگر اُس کی محفوظ شدہ تحریریں کئی بنیادی مسائل کو کھلا چھوڑ دیتی ہیں، جو بعد میں شدید بحث، ارتقاء، اور حل کی راہ ہموار کرتی ہیں۔ مزید برآں اُس کی "فلسفہِ اولیٰ"(First Philosophy)، جسے آج ہم "مابعد الطبعیات" (Metaphysics) کہتے ہیں، اُس کی مختلف "فکری بصیرتوں" کا بعد از وفات مرتب شدہ مجموعہ ہے، جو "ابتدائی اور ثانوی عِلل" (First and Dependent Causes) اور "عمومی حقیقت"(General Reality) کے یکساں کردار کے مباحث پر مشتمل ہے۔ اِس کے برعکس قرونِ وسطیٰ کے مفکرین نے اِس موضوع کو ایک "مربوط سائنس"(Integrated Science) میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ تاہم افلاطون اور ارسطو، جو قرونِ وسطیٰ کے دو سب سے زیادہ مؤثر "فلسفیانہ مکاتبِ فکر" کے بانی تھے، "مستقل طریقۂ کار"(Discernible Methodologies) پر عمل پیرا تھے، جس نے قرونِ وسطیٰ کے بنیادی نظریاتی ڈھانچوں کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ فلسفے کے لیے نقطۂ آغاز کے طور پر "افلاطونی" اور "ارسطاطالیسی" طریقوں میں سے کسی ایک کو چُننا، قرونِ وسطیٰ

کے مفکرین کے لیے اور آج بھی بہت سے فلسفیوں کے لیے ایک بنیادی فیصلہ تھا، جو دُور رس نتائج کا حامل تھا۔

اگرچہ اِن دونوں مکاتبِ فکر میں اِتنی مماثلت تھی کہ کچھ فلسفیوں نے اِن کو ایک "وحدتی تصور" (Unified Vision) میں ضم کرنے کی کوشش کی، مگر بعد کے مفکرین اِن کے بنیادی "ناقابلِ تقلیل اختلافات" سے آگاہ تھے۔ اِس نے اُن فلسفیوں کو مجبور کیا، جو اِن دونوں مکاتب کو یکجا کرنا چاہتے تھے، کہ کسی ایک کو نقطۂ آغاز کے طور پر منتخب کریں۔

افلاطون کی بنیادی بصیرت یہ ہے کہ ذہن جب "حِسّی تجربات" کا تجزیہ کرتا ہے، تو وہ ایسے ذرائع سے رجوع کرتا ہے، جو براہِ راست محسوس نہیں کیے جاسکتے، بلکہ صرف "ذہن کی آنکھ" سے دیکھے جاسکتے ہیں، اگرچہ مدھم طور پر ہی سہی۔ مثال کے طور پر جب ہم کسی چیز کو دوسری چیز سے بہتر قرار دیتے ہیں تو ہم "اچھائی" کے کسی "معیاری اصول" سے رجوع کر رہے ہوتے ہیں۔ یہ معیار ہمیں براہِ راست حواس کے ذریعے نظر نہیں آسکتا، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو وہ حقیقی معیار نہ ہوتا، بلکہ ہم پھر بھی اُس کا دوسری چیزوں سے موازنہ کرسکتے، اور یوں ہمیں اچھائی کے کسی "غیر مرئی" اور "اعلیٰ معیار" کی ضرورت پڑتی۔

اگرچہ ہم اچھائی کو فیصلے کے ایک معیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں، لیکن ہم خود اچھائی کو مکمل طور پر نہیں سمجھ پاتے، اور جب ہم اِس کی کوئی "سائنسی وضاحت" دینے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں شدید مشکلات پیش آتی ہیں۔ تاہم اچھائی جیسی "مثالی صورتیں" (Forms) ایک مستقل اور "غیر متبدل حقیقت" کے طور پر جانی جاتی ہیں۔ اگر اچھائی کئی اقسام کی ہوتی یا مختلف شکلوں میں پائی جاتی، تو ہمیں اِسے اچھا ثابت کرنے کے لیے ایک اور معیار کی ضرورت پڑتی، اور وہ معیار خود اچھائی ہی ہوتا۔ لہٰذا جو "روح" اِن کامل اصولوں کے

مطابق فیصلے کرتی ہے، وہ کسی نہ کسی درجے میں "غیر متبدل" اصولوں کے "علم" کی حامل ہوتی ہے، چاہے یہ علم نامکمل ہی کیوں نہ ہو۔

"حقیقی علم" صرف "غیر متبدل" چیزوں کے بارے میں حاصل ہو سکتا ہے، کیونکہ صرف وہی ہمیشہ ایک جیسی سچائی فراہم کر سکتی ہیں اور "متغیر حقائق" کو پرکھنے کا معیار دے سکتی ہیں۔ جو چیزیں بدلتی رہتی ہیں، یعنی وہ، جو حواس کے ذریعے محسوس کی جاتی ہیں، اُن کے متعلق ہم صرف "رائے" قائم کر سکتے ہیں، حقیقی علم حاصل نہیں کر سکتے۔ افلاطون کے مطابق انسان کا اِن غیر متبدل حقیقتوں تک رسائی حاصل کرنا اِس بات کا ثبوت ہے کہ "روح کی پہلے سے موجودگی"(Pre-existence of the Soul)ہے۔ یعنی ہماری روح اِس دنیا میں پیدا ہونے سے پہلے ایک ایسی دنیا میں موجود تھی، جہاں غیر متبدل حقیقتیں پائی جاتی ہیں۔ یہ حقیقتیں ہمارے موجودہ حسی تجربات کے ذریعے نہیں سمجھی جا سکتیں، کیونکہ ہمارے تمام حسی تجربات متغیر چیزوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہمیں غیر متبدل حقیقتوں کا کسی حد تک شعور حاصل ہے، اس لیے یہ صرف اِسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم اِن کا پہلے سے کوئی علم رکھتے ہوں، جو ہماری زمینی زندگی سے پہلے کے تجربات کی یادداشت کا نتیجہ ہو۔ افلاطون کی یہ بنیادی بصیرتیں اُس کے "مکالمات" میں ہر جگہ بکھری ہوئی ہیں، اور یہ اُس کے فلسفے کی مزید ترقی کے بنیادی اصول فراہم کرتی ہیں۔ یہاں ہم اُس کے تمام فکری ارتقاء کو تفصیل سے بیان نہیں کر سکتے، مگر ہم اُس کی فکر کے دو "عمومی نتائج" کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں۔

پہلا "محسوساتی دنیا"، جو ایک "اعلیٰ عقلی حقیقت" کا عکس ہے، اپنے وجود اور "نظم و ترتیب" کا انحصار کسی "اعلیٰ ترین" یا "اوّلین عِلّت" پر رکھتی ہے، جس نے اِس کائنات کو ایک خاص نظم کے تحت تخلیق کیا، تاکہ وہ اپنی "بھلائی" اور "حکمت" کو بانٹ سکے۔

دوسرا، "روح"، جو اصل میں "حقیقی صداقت کی عاشق" ہے، ہمیشہ اُس "اعلیٰ ترین سرچشمے" کی طرف لوٹنے کی خواہش رکھتی ہے، جو "زندگی"، "علم" اور "حقیقت" کی اصل بنیاد ہے۔

ارسطو کے فلسفے کے بنیادی اصول بھی اُس کے نقطۂ آغاز پر منحصر ہیں، جو کہ اُس کی "تبدیلی" کی تشریح ہے۔ حتیٰ کہ "مابعد الطبیعیات" میں، جہاں وہ اُن موضوعات پر گفتگو کرتا ہے، جو سب سے آخر میں زیرِ بحث آنے چاہئیں، وہ پھر بھی تبدیلی کے مسئلے سے آغاز کرتا ہے، کیونکہ یہ سب سے پہلے فلسفیانہ غور و فکر کے لیے اُبھرتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک کسی نئی چیز کا وجود میں آنا سب سے زیادہ "واضح حقیقت" ہے، اور اِس کی وضاحت ضروری ہے، نہ کہ اِس سے صرفِ نظر کیا جائے، جیسا کہ وہ محسوس کرتا تھا کہ اُس کے پیش رَو ایسا کرتے رہے ہیں۔

افلاطون کے "غیر متبدّل نظریاتی سانچے" (Unchanging Forms)، جنہیں ارسطو نے متغیر اشیاء سے علیٰحدہ "عِلّتیں" سمجھا، بذاتِ خود تبدیلی کی وضاحت کرنے میں ناکام رہتی ہیں، کیونکہ وہ غیر متبدّل حقیقتیں ہیں۔ یہی مسئلہ اِن فلسفیوں کے ساتھ بھی ہے، مثلاً "پارمنیڈیس" (Parmenides) اور "ملیسس" (Melissus)، جو صرف ایک ہی "بنیادی اصولِ وجود" کو مانتے تھے۔ یہ مفکرین ایک منطقی "مخمصے" (Dilemma) میں پھنس جاتے ہیں۔ یعنی یا تو کوئی چیز "وجود" سے پیدا ہوتی ہے، لیکن اگر ایسا ہے، تو وہ پہلے سے موجود تھی، اور یوں وہ حقیقی معنوں میں پیدا نہیں ہوئی۔ یا وہ "عدم" سے پیدا ہوتی ہے، لیکن اگر ایسا ہو، تو کچھ بھی وجود میں نہیں آسکتا، کیونکہ عدم سے کچھ بر آمد نہیں ہو سکتا۔ یہ دونوں صورتیں کسی "حقیقی تبدیلی" کی اجازت نہیں دیتیں۔ یعنی ایسی تبدیلی، جس میں کوئی واقعی نئی چیز وجود میں آئے۔

دوسری طرف ہیراکلیتس (Heraclitus) اور اُس کے پیروکاروں کا نظریہ، کہ تمام حقیقت ایک مسلسل بہاؤ (Flux) میں ہے اور ہمیشہ بدلتی رہتی ہے، فطرت میں کسی بھی قسم کی

معنویت کو ختم کر دیتا ہے۔ اگر ہر چیز ہر لمحے بدل رہی ہو، تو کوئی بھی چیز ہماری گفتگو میں ٹھہر نہیں سکتی، جس کے بارے میں ہم بات کریں گے، وہ بدل چکی ہو گی یا ختم ہو چکی ہو گی۔

قدیم طبیعی فلسفیوں (Natural Philosophers) کی ناکامیوں سے سیکھتے ہوئے ارسطو بالآخر ایک ایسی وضاحت تک پہنچا، جو تین بنیادی اصولوں پر مبنی تھی۔ یعنی؛

1۔ دو متضاد عناصر (Two Contraries)

2۔ ایک بنیادی جوہر (Underlying Subject)

3۔ کسی امکان (Potency) کی حقیقت بننے کا عمل (Actualization)

ہر قسم کی تبدیلی در حقیقت کسی امکان (Potency) کے حقیقت (Actuality) میں بدلنے کا عمل ہے۔ یہ نظریہ ارسطوی فلسفے میں تفصیل سے زیرِ بحث آتا ہے، لیکن یہاں اتنا کہنا کافی ہے کہ اِس نظریے کے ذریعے ارسطو نے فطرت میں موجود اندرونی سانچوں (Immanent Forms) کو دریافت کیا، جو تمام عوامل کے مقاصد کو متعین اور منظم کرتے ہیں، جن میں انسانی روح بھی شامل ہے، جو جسم کی صورت (Form) ہے۔

ارسطو نے یہ بھی دریافت کیا کہ تبدیلی کی نوعیت ابدی ہے، کائنات بھی ابدی ہے، اور تمام تبدیلیوں اور حرکات کی ایک اعلیٰ ترین عِلّت (Ultimate Cause) بھی ہمیشہ سے موجود ہے، جسے اُس نے "اوّلین غیر متحرّک محرّک" (First Unmoved Mover) کہا۔ یہ اوّلین عِلّت (First Cause) خود خالص حقیقت (Pure Actuality) ہے اور تمام اشیاء کو آخری مقصد (Ultimate End) کی طرف کھینچتی ہے، جہاں وہ اپنی محدود صورت میں اپنی تکمیل کی کوشش کرتی ہیں۔ چونکہ فطری سانچے اشیاء میں باطنی طور پر موجود ہیں۔ لہٰذا محسوساتی دنیا کسی اعلیٰ غیر متبدّل نظریاتی سانچوں کی نقل نہیں ہے، اور نہ ہی اُسے کسی خالق کے نظم و ترتیب کا محتاج سمجھا جا سکتا ہے۔

اوّلین غیر متحرّک محرّک کوئی کارگر عِلّت (Efficient Cause) نہیں، کیونکہ وہ خود مکمل ہے اور اُس کا دوسری چیزوں کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ البتہ تمام چیزیں اُس سے کسی نہ کسی طرح وابستہ (Related) ہیں۔ وہ شعوری طور پر یا لاشعوری طور پر اُسی کی مانند مکمل ہونے کی خواہش رکھتی ہیں، جیسے اوّلین محرّک خود مکمل ہے۔ یہ چیزیں اولین محرک بننے کی خواہش نہیں رکھتیں، کیونکہ اُن کی فطرت اور ماہیت اوّلین محرّک کی مانند نہیں ہے۔ البتہ وہ اپنی اپنی فطرت کے مطابق مکمل ہونا چاہتی ہیں۔ مثال کے طور پر انسان، کیونکہ اُس کی فطرت انسانی ہے، وہ زیادہ سے زیادہ مکمل انسان بننے کی کوشش کرتا ہے۔ اِس طرح ہر چیز اپنے دائرۂ امکان میں اوّلین محرّک کی تقلید کرتی ہے۔ یعنی تکمیل کی جستجو کرتی ہے، مگر اپنی مخصوص ماہیت کے مطابق۔ انسان کی باطنی صورت، یعنی اُس کی روح اُسے اُسی سمت میں لے کر جاتی ہے۔

ارسطو کے فلسفے میں باطنی سانچوں کا تصور نہ صرف انسانی سرگرمی کو سمجھنے کی کلید ہے، بلکہ یہ تمام اشیاء کی سرگرمیوں کی بھی وضاحت کرتا ہے۔ کسی بھی چیز کی صورت ہی اُسے وہ بناتی ہے جو وہ ہے، اور اُسی کے مطابق وہ عمل کرتی ہے۔ ارسطو کے اس نظریے کا ایک اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسانی علم اُن اشکال کو خارجی تجربات سے اخذ کرتا ہے۔ یعنی عقل اِن اشکال کو اُن مخصوص چیزوں میں سے کھینچ کر نکالتی ہے، جہاں یہ پائی جاتی ہیں۔

ہم کسی عالمگیر اصول (Universal Principles) کا علم اُس کی کسی مافوق الفطرت (Transcendent) یادداشت سے نہیں حاصل کرتے، جو کسی سابقہ زندگی میں ہمارے تجربے میں آئی ہو۔ بلکہ انسانی روح، جو بذاتِ خود ایک باطنی صورت ہے، اپنے کمال کے لیے جدوجہد کرتی ہے، اور یہ کمال زیادہ تر علم اور اخلاقی فضیلت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ جب ارسطو کہتا ہے کہ "تمام انسان فطرتاً علم کے خواہشمند ہیں"، تو یہ محض ایک بیان نہیں، بلکہ اس حقیقت کا اعلان ہے کہ انسان کی فطرت کا بنیادی تقاضا یہی ہے کہ وہ اُن چیزوں کو جانے، جو اُس

کو بلند ترین خوشی کی طرف لے جائیں۔ صرف اِنہی چیزوں کے حصول میں وہ اپنی فطرت کے مطابق حقیقی تکمیل پا سکتا ہے۔

نَو افلاطونی فلسفہ

(Neoplatonism)

افلاطون اور ارسطو سے بھی زیادہ نو افلاطونی فلسفی، خصوصاً پلوٹینس (Plotinus) اور پروکلس (Proclus) نے مکمل فلسفیانہ نظام پیش کیے، جو بنیادی طور پر افلاطونی اور ارسطوئی خیالات ہی کا امتزاج تھے۔ یہ نظریاتی امتزاج قرونِ وسطیٰ کے فلسفیانہ اور مذہبی نظاموں کے لیے نمونہ بنے، اور اِن میں ارسطوئی نظریات کو افلاطونی فلسفے کے تابع کر دیا گیا۔ اِس امتزاج کے مطابق محسوساتی دنیا، جس کی وضاحت ارسطو نے کی، ایک زیادہ بنیادی حقیقت پر منحصر ہے، جسے افلاطون کے نظریات سے سمجھا جا سکتا ہے۔ افلاطون کے مطابق حقیقت کا اصل منبع وہ واحد (The One) ہے، جس سے تمام اشیاء نکلتی ہیں، ضروری مراحل سے گزرتی ہیں، جو روحانی اور مادی دنیا کے درمیان پُل کا کام دیتے ہیں، اور بالآخر اُسی واحد کی طرف لوٹنے کی کوشش کرتی ہیں۔

قرونِ وسطیٰ کے فلسفے کا "خدا مرکز" رجحان

قرونِ وسطیٰ کے مفکرین نے اِس تصور میں موجود ناگزیریت سے آگے بڑھنے کی کوشش کی اور خدائے وحی (God of Revelation) کے ایک معقول تصور کی تلاش کی،

جس نے آزادانہ طور پر دنیا کی تخلیق کی۔ اگرچہ قرونِ وسطیٰ کے فلسفے کی سائنسی ترتیب ایک نمایاں خصوصیت تھی، مگر اُس کی اصل جہت خدا مرکز (God-Oriented) تھی۔ سب سے قابلِ قدر چیزوں کو جاننا، یعنی خدا اور اُس کی تخلیقات، اُس کا بنیادی مقصد تھا۔ اِس مقصد کے لیے عقل (Reason) اور وحی (Revelation) دو بنیادی ذرائع تھے، اور قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ و الٰہیات میں اِس یقین سے یہ ترتیب پیدا ہوئی کہ یہ دونوں ذرائع ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں۔

عقل اور وحی کا امتزاج

اگر حق ایک ہے، تو پھر دو متضاد سچائیاں ایک ساتھ درست نہیں ہو سکتیں۔ اِس لیے وحی کی سچائی (Revealed Truth) اور عقل کی سچائی (Rational Truth) میں ہم آہنگی ضروری ہے۔ چنانچہ فلسفیانہ روایات کے نصوص سے حاصل شدہ معقول سچائیوں کو اکٹھا کرکے ان کا تجزیہ کیا گیا اور انہیں وحی کی سچائی کی روشنی میں جانچا گیا۔

یہی رویہ مختلف فلسفیانہ مکاتبِ فکر میں مختلف تصوراتِ حقیقت کو جنم دیتا رہا۔ سبھی نے وحی کو عقل سے سمجھنے اور عقل کو وحی کی روشنی میں ترتیب دینے کی کوشش کی۔ افلاطون، ارسطو، اور اُن کے پیروکاروں کے فلسفے کو قرونِ وسطیٰ کے مفکرین نے ایک عظیم علمی وراثت سمجھا، کیونکہ ان فلاسفہ نے محض عقل کے ذریعے خدا اور کائنات کے بارے میں ایسی بہت سی حقیقتوں تک رسائی حاصل کر لی تھی، جو وحی کے ذریعے معلوم شدہ سچائیوں سے ہم آہنگ تھیں۔ تاہم قدیم یونانی فلسفیوں نے خدا کے بارے میں سب کچھ نہیں کہا، اور وہ غلطیوں سے بھی مبرا نہیں تھے۔ اُن کے بعض نظریات کی اصلاح کی ضرورت تھی۔ وحی کی تعلیمات اور اِس

یقین سے متاثر ہو کر کہ سچائیاں ایک ہی الٰہی سرچشمے سے آتی ہیں، قرونِ وسطیٰ کے مفکرین نے فلسفیانہ روایات اور اپنے تجربے کی روشنی میں مزید وضاحتیں پیش کیں، اور اِن سے ایک منظم تصورِ حقیقت اخذ کیا۔

قرونِ وسطیٰ کا فکری سرمایہ آج بھی کیوں اہم ہے؟

چونکہ کلاسیکی فلسفے کی حکمت آج بھی کسی حد تک قابلِ عمل ہے، اِس لیے قرونِ وسطیٰ کا فلسفہ اور الٰہیات بھی آج کے دور میں ہمیں کچھ پیش کر سکتے ہیں۔ لیکن اِس کے لیے ضروری ہے کہ ہم قرونِ وسطیٰ کی فکر کو اُس کی اصل گہرائی اور افادیت کے مطابق سمجھیں، نہ کہ صرف اِس بنیاد پر کہ وہ ہمارے جدید خیالات سے کتنی مطابقت رکھتی ہے۔ اگر آج بھی بنیادی سچائیوں پر مبنی اور منظم فکر ہماری عقل کی ایک آرزو ہو سکتی ہے، تو قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ و الٰہیات ہمیں تاریخ کی بہترین فکری مثالیں فراہم کرتے ہیں۔ لیکن آج بہت سے فکری رجحانات عقل کو دلیل اور مباحثے کے لیے استعمال کرنے کے بجائے شخصیت پرستی(Personality Cult)یا محض فوری عملی فوائد کی طرف مائل ہو چکے ہیں۔ تاہم اِس طرح کی بے ترتیبی کی کوششیں ہمیشہ موجود رہی ہیں۔

حقیقت کی بنیادی ترتیب کی تلاش

حقیقت کے بنیادی نظم(Fundamental Order of Reality)کی تلاش، جیسا کہ وہ ہمارے تجربے اور مستند روایات میں ظاہر ہوتی ہے، ہماری عقل کی سب سے پاکیزہ آرزو

اور ہمارے وجود کی اصل (Core of Our Being) ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے مفکرین نے خدا کی جستجو میں اُس کی موجودگی کو انسانی روح کی درست ترتیب اور دنیا کے حسن و جمال میں پایا۔ انہوں نے روحانی جہات پر نہایت عمیق غور و فکر کیا، جو آج بھی ہمارے وجود کے معنوں کی تلاش میں مدد دے سکتا ہے۔ ساتھ ہی اُن مفکرین کی وضاحت اور منطق پسندی نے ہمیں فکری تجزیے کی بہترین مثالیں فراہم کی ہیں، جنہیں آج بھی اپنانا ایک قیمتی علمی ورثہ ہو گا۔

قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ والٰہیات میں تنوع

قرونِ وسطیٰ کا دور فلسفہ اور الٰہیات کے روایتی تاریخی ادوار میں سب سے طویل ہے۔ یہ تین عظیم مذہبی روایات پر مشتمل ہے، اور اس میں بے پناہ فکری تنوع بھی موجود ہے۔ پہلے یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ و الٰہیات کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کا مربوط اور منظم ہونا ہے۔ تاہم اس فکری نظم کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ اُس دور میں تنوع موجود نہیں تھا۔

قرونِ وسطیٰ کے مفکرین نے مختلف کلاسیکی فلسفیوں کو الہامی متون کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی جو کوششیں کیں، ان میں مختلف نظریاتی رجحانات دیکھنے کو ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر عربی فلسفی ابنِ سینا اور ابنِ رشد دونوں نے ارسطو کے فلسفے کو گہرائی سے سمجھنے کی کوشش کی، لیکن ان کا طریقہ کار مختلف تھا۔

ابنِ سینا پر نو افلاطونی فکر کا نمایاں اثر تھا۔ اُس نے وجود اور اس کی صفات پر بحث کی، اور خدا کو وجود کی علت کے طور پر بیان کیا۔ چنانچہ وہ ارسطوئی متون کو زیادہ تر مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا، جو نو افلاطونی روایت سے زیادہ ہم آہنگ تھا۔

ابنِ رشد کا مختلف ارسطوی نقطۂ نظر

ابنِ رشد نے اِس مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر کو مسترد کیا اور ارسطو کے فلسفے کو زیادہ خالص انداز میں سمجھنے کی کوشش کی۔ یعنی ایک ایسا فہم جو نو افلاطونی اثرات سے کم سے کم متاثر ہو۔ ابنِ رشد نے ارسطو کی فطریات (Natural Philosophy) پر زیادہ زور دیا اور خاص طور پر حرکت کے مسئلے پر توجہ مرکوز رکھی۔

حرکت کے تجزیے کے نتیجے میں اُس نے اُن اندرونی علل کا مطالعہ کیا، جو چیزوں میں تبدیلی پیدا کرتی ہیں۔ ساتھ ہی اُن مافوق الفطرت علل پر بھی غور کیا، جو متحرک نہیں ہیں، اور جن میں اوّلین محرّک سب سے اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح ابنِ سینا اور ابنِ رشد نے دو مختلف ارسطوی افکار کو پیش کیا۔

مسیحی دنیا میں ارسطو کی تشریحات

مسیحی دنیا میں بھی ارسطو کے فلسفے پر غور و فکر جاری رہا۔ سینٹ بوناوینچر (St. Bonaventure) نے ارسطو کی فلسفیانہ فکر کو اپنایا، لیکن اس کی حقیقت کی تفہیم زیادہ تر افلاطونی روایت اور خاص طور پر سینٹ آگسٹین (St. Augustine) کے نظریات سے متاثر تھی۔ اگرچہ سینٹ بوناوینچر نے اپنی فکر میں ارسطوی عناصر کو شامل کیا، لیکن اُس نے اُنہیں مسیحی تصورِ حقیقت کے تابع رکھا، جو آگسٹینی روایت (Augustinian Tradition) میں ملتا ہے۔

خدا کے بارے میں سینٹ بوناوینچر کا نظریہ

سینٹ بوناوینچر کے فلسفے میں عرفانِ الٰہی پر بہت زور دیا گیا ہے، اور اِس کے لیے وہ باطنی غور و فکر کی راہ اپناتا ہے۔ وہ شعور (Cognition)، فیصلہ سازی (Judgment)، اور ارادہ (Volition) کی مختلف سطحوں کا تجزیہ کرتا ہے، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ محسوساتی اشیاء میں ایک علامتی پہلو پایا جاتا ہے۔ روح وہ اعلیٰ مقام ہے، جہاں یہ اشیاء ایک گہرا معنوی مفہوم ظاہر کرتی ہیں۔ خدا، معنی کا حتمی سرچشمہ ہے، جو روح اور تمام محسوساتی حقیقت کا خالق ہے۔

قرونِ وسطیٰ کی فکری دنیا کا جائزہ

اوپر دیئے گئے اقتباسات محض ایک جھلک ہیں کہ قرونِ وسطیٰ کے فلسفیوں اور الٰہیات دانوں نے ارسطو کو کس طرح مختلف انداز میں پڑھا اور سمجھا۔ درحقیقت قرونِ وسطیٰ کے مصنفین، جو تین بڑی مذہبی روایات سے تعلق رکھتے تھے، اپنی فکری کاوشوں میں بے حد تنوع رکھتے تھے۔ اِس تمہیدی حصے کے باقی ماندہ حصے میں ہم قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ و الٰہیات کی دنیا کا ایک اجمالی خاکہ پیش کرنے کی کوشش کریں گے تاکہ قارئین اِن مصنفین، واقعات، اور تصورات کو بہتر طور پر سمجھ سکیں، جو اِس کتاب میں شامل لغت میں زیرِ بحث آئیں گے۔ اِس جائزے کا مقصد اِن موضوعات کا وسیع تر پس منظر فراہم کرنا ہے تاکہ قاری ہر مضمون کو زیادہ گہرائی سے سمجھ سکے۔

وحی اور عقل کے ذرائع

بنیادی طور پر قرونِ وسطیٰ کے فلسفی اور الٰہیات دان "وحی" اور "عقل" کو اپنی فکری کاوشوں کے اہم ذرائع سمجھتے تھے۔ اُن کے نزدیک وحی وہ کلامِ الٰہی تھا، جو اُن کے مقدس صحائف میں موجود تھی۔ یہودی، مسیحی، اور مسلمان تینوں کو "اہلِ کتاب" کہا جاتا ہے، کیونکہ اُن کے ہاں مقدس کتب کا ایک خاص مقام ہے۔

یہودیت میں عبرانی صحائف کو بنیادی رہنمائی کا درجہ حاصل ہے۔ مسیحی اِنہی صحائف کو عہدِ عتیق کہتے ہیں، لیکن اِن کے ساتھ عہدِ جدید کو بھی شامل کرتے ہیں، جو اُن کے نزدیک خدا کی وحی کا تسلسل ہے۔ مسلمان تورات اور انجیل کو خدا کی وحی مانتے ہیں، اور حضرت موسیٰ اور حضرت مسیح کو پیغمبر تسلیم کرتے ہیں، لیکن اُن صحائف کی تشریح وہ قرآن کی روشنی میں کرتے ہیں، جسے وہ آخری وحی مانتے ہیں، جو حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوئی۔

تینوں روایات میں اساتذہ کا احترام

یہودی، مسیحی اور مسلمان، تینوں ہی اپنی روایات میں اساتذہ اور عالموں کا بے حد احترام کرتے تھے۔ یہودیت میں یہ احترام کتابِ دانیال (3:12) میں مذکور الفاظ میں نظر آتا ہے: "اہلِ دانش نُورِ فلک کی مانند چمکیں گے اور جن کی کوشش سے بُہتیرے صادق ہو گئے، ستاروں کی مانند ابدالآباد تک روشن ہوں گے"۔ مسیحیوں میں مقدّس پولوس (Saint Paul) نے عہدِ جدید (2- تموتھی 16:3) میں تعلیم دی: "ہر ایک صحِیفہ، جو خُدا کے اِلہام سے ہے، تعلِیم اور اِلزام اور اِصلاح اور راستبازی میں تربیت کرنے کے لِئے فائِدہ مند بھی ہے"۔

اسلامی روایت میں امام غزالی اپنی کتاب احیاء العلوم (کتابِ نہم) میں لکھتے ہیں:
"ہدایت کی راہ دکھانے والے وہ علماء ہیں، جو انبیاء کے وارث ہوتے ہیں۔۔۔ میں نے اِس کتاب کو اِس لیے لکھنا ضروری سمجھا، تاکہ دینی علوم کو از سرِ نو زندہ کیا جا سکے، گزرے ہوئے اماموں کی زندگیوں کو اجاگر کیا جا سکے، اور یہ دکھایا جا سکے کہ انبیاء اور نیک لوگوں کے نزدیک کون سے علوم مفید اور کارآمد ہیں"۔

وحی اور عقل کی مشترکہ اہمیت

قرونِ وسطیٰ کے علماء نے نہ صرف وحی سے رہنمائی حاصل کی، بلکہ عقل کو بھی ایک لازمی ذریعہ علم سمجھا۔ اُن کے نزدیک عقل اکثر ایک کتاب کی صورت اختیار کر لیتی تھی، کیونکہ وہ فلسفیوں کی تحریروں کو انسانی عقل کی نمائندہ کوششوں میں شمار کرتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ کے ممتاز یہودی فلسفی موسیٰ بن میمون (Moses Maimonides) کے نزدیک عقل کا سب سے نمایاں نمائندہ ارسطو تھا۔ اسلامی فلسفی ابنِ رشد اور مسیحی مفکر تھامس اکویناس (Thomas Aquinas) کے لیے بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے۔

بعض دیگر مفکرین کے نزدیک عقل کی نمائندگی زیادہ تر نو افلاطونی مفکرین کرتے تھے۔ جبکہ یہودی فلسفی ابنِ جبرون (Avicebron) کے لیے پلوٹینس اور پروکلس اِس معاملے میں اہم تھے۔ مسیحی مفکر جان اسکاٹس ایریجینا (John Scotus Eriugena) کے لیے ڈینس دی اریوپاگائٹ (Denis the Areopagite)، اور مسلمان فلسفی الکندی کے لیے پروکلس اور جون فلوپونس (John Philoponus)۔

وحی اور عقل کا باہمی تعلق

تینوں مذہبی روایات (یہودیت، مسیحیت، اور اسلام) نے وحی اور عقل کو مختلف انداز میں دیکھا۔ یہودی اور مسلم روایات وحی کو زیادہ تر شرعی احکام کے مجموعے کے طور پر دیکھتی ہیں، جو انہیں خدا کی منشا کے مطابق زندگی گزارنے میں مدد دیتے ہیں۔ مسیحی روایت اگرچہ اخلاقی اصولوں (جیسا کہ دس احکام) کی پابند ہے، لیکن وہ وحی کو عقائد کی وضاحت اور دفاع کا ذریعہ بھی سمجھتی ہے۔ مثال کے طور پر تثلیث اور مسیح کی دوہری فطرت جیسے نظریات مسیحیت میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کی وضاحت ضروری سمجھی جاتی ہے۔

سوالات، مثلاً "خدا ایک ہوتے ہوئے تین کیسے ہو سکتا ہے؟" اور "مسیح خدا بھی ہے اور انسان بھی، یہ کیسے ممکن ہے؟" مسیحی الٰہیات کے مرکزی موضوعات رہے ہیں۔ اگرچہ یہودیت اور اسلام زیادہ تر شرعی مذاہب ہیں، لیکن اِن میں بھی عقائد کی وضاحت ضروری سمجھی جاتی ہے۔ مثلاً خدا کی صفات، کائنات کی حقیقت اور الٰہی مشیت وغیرہ۔

حقیقت کی تلاش: ایک مشترکہ جستجو

تینوں روایات میں خدا کو تمام اشیاء کا خالق اور وحی و عقل دونوں کا سرچشمہ سمجھا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ الکندی نے اپنی کتاب مابعد الطبیعات میں ایک ایسا نظریہ پیش کیا، جو تمام عقلی و حیاتی ذرائع سے استفادے کو جائز قرار دیتا تھا: "ہمیں سچائی کی قدر کرنی چاہیے اور جہاں کہیں سے بھی اسے حاصل کیا جا سکے، اسے حاصل کرنے میں شرم محسوس نہیں کرنی چاہیے، خواہ وہ کسی دور دراز قوم سے آئے یا کسی ایسے گروہ سے، جو ہم سے مختلف ہو۔ حقیقت کے

متلاشی کے لیے سچائی سے بڑھ کر کوئی چیز اہم نہیں، اور نہ ہی کسی کے لیے باعثِ عار ہے کہ وہ سچائی بیان کرے یا اُسے دوسروں تک پہنچائے"۔

ایمان اور عقل

اگرچہ قرونِ وسطیٰ کے تمام مذاہب کے مفکرین عقل کو وحی کے سمجھنے کا ایک جائز ذریعہ قرار دیتے تھے، اِس دلیل کے ساتھ کہ خدا ہی کتابِ مقدس اور کتابِ فطرت دونوں کا مصنف ہے، اور اِن دونوں میں پایا جانے والا کوئی بھی تضاد محض ظاہری ہو سکتا ہے۔ تاہم قرونِ وسطیٰ کے مسیحی مصنفین نے ایمان اور عقل کے درمیان تضادات پر زیادہ تفصیل سے بحث کی۔

مسلمان مفکرین نے اپنی مذہبی کتب کی تشریح وُرثائے نبوت کی روایت کے اندر رہ کر کی۔ جبکہ یہودی مفکرین نے اپنی شریعت کے مفسرین کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے تفسیری کام انجام دیا۔ مسیحی الٰہیات دانوں نے اپنی فکری رہنمائی ابتدائی آبائے کلیساء سے لی، جن کی تحریروں میں پہلے ہی ایمان اور عقل کے درمیان کشمکش کی بحث موجود تھی۔ مثال کے طور پر دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے اوائل میں طرطلیان (Tertullian) نے اس تضاد کو اپنی مشہور خطیبانہ سوالات (Rhetorical) کی صورت میں نمایاں کیا: "ایتھنز کا یروشلم سے کیا تعلق؟ اکیڈمی اور کلیسا میں کیا ہم آہنگی ہو سکتی ہے؟ بدعتیوں اور مسیحیوں کے درمیان کیا قدرِ مشترک ہو سکتی ہے؟" (کتاب: Prescription Against Heretics, باب 7)۔

طرطلیان کے نزدیک ہر قسم کی فلسفہ دانی حقیقت کا نہیں، بلکہ بدعت کا ذریعہ تھی۔ دوسری جانب تقریباً اسی زمانے میں کلیمنٹ آف اسکندریہ (Clement of Alexandria)

نے یونانی دنیا میں فلسفہ کے متعلق ایک زیادہ مثبت نقطہِ نظر اپنایا۔ اپنی کتاب "Stromata" یا "Miscellanies" (باب 5) میں وہ لکھتا ہے: "خدا تمام اچھی چیزوں کا سبب ہے؛ کچھ کا براہِ راست، جیسے کہ عہدِ عتیق اور عہدِ جدید، اور کچھ کا بالواسطہ، جیسا کہ فلسفہ۔ شاید فلسفہ کو یونانیوں کے لیے براہِ راست اِس لیے بھیجا گیا تاکہ خداوند یونانیوں کو بلائے۔ کیونکہ یہ فلسفہ یونانی ذہن کے لیے وہی حیثیت رکھتا تھا، جو شریعت عبرانیوں کے لیے، یعنی وہ ایک راہ ہموار کرنے والا تھا، جو مسیح میں کمال تک پہنچاتا ہے"۔

طرطلیان اور کلیمنٹ آف اسکندریہ کے یہ اقتباسات ابتدائی مسیحی علما کے اندر فلسفہ کے بارے میں دو متضاد رویوں کی نمائندگی کرتے ہیں: ایک طرف اِسے بدعت کا سرچشمہ سمجھا گیا، اور دوسری طرف اِسے ایک مفید ذریعہ مانا گیا۔ یہی رجحانات قرونِ وسطیٰ کے یہودی اور مسلم مفکرین میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔ تاہم عمومی طور پر تینوں مذاہب کی فکری دنیا میں ایمان اور عقل کے درمیان کسی نہ کسی حد تک مفاہمت پیدا کرلی گئی تھی۔

مسیحی نقطۂ نظر: سینٹ آگسٹین کا مؤقف

مسیحیت میں ایمان اور عقل کے درمیان تعلق کو سب سے متوازن انداز میں سینٹ آگسٹین نے بیان کیا۔ وہ اپنی کتاب "On Christian Doctrine" (جلد 2، باب 42) میں لکھتا ہے: "جس طرح وہ سونا، چاندی اور کپڑے، جو بنی اسرائیل مصر سے لے کر آئے، یروشلم میں حاصل ہونے والے خزانے کے مقابلے میں بے حد معمولی تھے، اسی طرح وہ تمام مفید علم جو غیر اقوام کی کتابوں سے حاصل ہوتا ہے، مقدس کتب کے علم کے مقابلے میں بے حد محدود ہے"۔

آگسٹین مزید وضاحت کرتا ہے: "اگر کوئی چیز مضر ہے، تو وہ کتابِ مقدس میں مذمت کے لائق ٹھہرائی جاتی ہے؛ اگر وہ مفید ہے، تو وہ پہلے ہی ان میں شامل ہے۔ جو بھی سچائی انسان کہیں اور سے حاصل کرتا ہے، وہ کتابِ مقدس میں یا تو موجود ہوگی یا اس سے بلند تر سچائی وہاں ملے گی، جسے صرف ان مقدس کتب کی حیرت انگیز رفعت اور سادگی سے ہی سیکھا جا سکتا ہے"۔

گویا آگسٹین فلسفہ کو مکمل طور پر رد نہیں کرتا، بلکہ اُسے وحی کے تابع رکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک تمام روایتی یونانی و رومی علومِ حُرہ (Liberal Arts) جیسا کہ علمِ نحو، خطابت، منطق، ریاضی، ہندسہ، فلکیات اور موسیقی۔ یہ سب علوم مقدس کتب کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہو سکتے ہیں، بلکہ بعض اوقات ضروری بھی ہوتے ہیں۔ لیکن انہیں ہمیشہ الٰہی سچائی کی خدمت میں رہنا چاہیے۔ یوں قرونِ وسطیٰ کے تینوں مذاہب میں ایمان اور عقل کا رشتہ ایک مستقل فکری مسئلہ رہا۔ کچھ مفکرین نے فلسفے کو وحی کے مخالف سمجھا، جبکہ دوسروں نے اسے وحی کی تفہیم میں مددگار قرار دیا۔ تاہم عمومی طور پر یہ نقطۂ نظر غالب رہا کہ عقل اور فلسفہ صرف اسی حد تک قابلِ قبول ہیں، جب تک وہ الٰہی ہدایت کے تابع رہیں اور اسے مزید واضح کرنے میں مدد دیں۔

اصطلاحات: "الٰہیات" اور "فلسفہ"

یہاں "الٰہیات" (Theology) اور "فلسفہ" (Philosophy) جیسے الفاظ کی وضاحت ضروری ہے، کیونکہ یہ الفاظ بار بار استعمال ہوں گے اور مختلف معنوں میں برتے جائیں گے۔ "الٰہیات" ایک بائبلی اصطلاح نہیں ہے، اور خاص طور پر لاطینی مغرب میں اِس کا استعمال

کم کیا جاتا تھا۔ طرطلیان نے اپنی کتاب "Ad Nationes" میں ایک تقسیم نقل کی ہے، جو رومی مصنف وارّو (Varro، وفات 27 ق م) نے پیش کی تھی۔ وارّو نے الٰہیات کو تین اقسام میں تقسیم کیا:

1۔ شعرا کی الہٰیات (Theology of the Poets): اِس میں وہ دیوتا آتے ہیں، جنہیں شعرا نے اپنے کلام میں پیش کیا۔

2۔ فلسفیوں کی الہٰیات (Theology of the Philosophers): اِس میں وہ دیوتا آتے ہیں، جنہیں فلسفیوں نے بیان کیا۔

3۔ ریاستی الہٰیات (Theology of the City): اِس میں وہ دیوتا آتے ہیں، جنہیں ریاستی نظام کے تحت پوجا جاتا تھا۔

وارّو کی اِس تقسیم کے مطابق "الہٰیات" دیوتاؤں کی تشریح کے ایک مخصوص زاویے کو ظاہر کرتی تھی، جس کی وجہ سے طرطولیئن اور دیگر لاطینی مسیحی مصنفین نے اِس اصطلاح کے استعمال سے گریز کیا۔ سینٹ آگسٹین کے نزدیک بھی "الہٰیات" اِنہی وارّونی (Varronian) معنوں میں استعمال ہوتی تھی، اور وہ اپنی کتاب "The City of God" (کتابِ ششم) میں ان تینوں اقسام پر تنقید کرتا ہے۔ اگرچہ وہ افلاطونی مفکرین کو اِس لیے سراہتا ہے کہ انہوں نے خدا کو روح سے برتر اور کائنات کا خالق قرار دیا، تاہم وہ انہیں "الہٰیات دان" کہنے کے بجائے "خدا کو جاننے والے" (Dei Cognitores) کہتا ہے۔

لاطینی مغرب میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "الہٰیات" کو بطور ایک مربوط مسیحی تعلیمات کا مجموعہ (Summa of Christian Teachings) استعمال کرنے کا آغاز پیٹر ایبلارڈ (Peter Abelard) سے ہوا۔ وہ اپنی کتاب "ansCommentary on Rom" میں کئی جگہ "Theologia" کا حوالہ دیتا ہے، جیسا کہ جب وہ لکھتا ہے: "لیکن ان مجوزہ سوالات کے

جوابات ہم اپنی الٰہیات میں ہونے والے غور و فکر پر چھوڑ دیتے ہیں"۔ تاہم ایسا لگتا ہے کہ ایبلارڈ کی وفات کے بعد اس مفہوم میں "الٰہیات" کا استعمال کم ہو تا گیا۔

الٰہیات اور فلسفہ کی اصطلاحات

یہ اصطلاح تیرہویں صدی میں دوبارہ البرٹ دی گریٹ (Albert the Great) کے ہاں ملتی ہے، جو غالباً ارسطو کے تصور کو ذہن میں رکھتے ہیں، جب وہ اس اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں۔ ارسطو اپنی کتاب "مابعد الطبعیات" میں، جو اوّلین محرّک، یعنی خدا پر گفتگو کے ساتھ ختم ہوتی ہے، اپنی تصنیف کو "الٰہیاتی" (theological) قرار دیتا ہے۔ البرٹ کا خیال تھا کہ جب ارسطو، جو صرف اوّلین محرّک پر بات کر رہا تھا، اپنے علم کو "الٰہیات" کہہ سکتا ہے، تو مسیحیوں کو بھی، جو مقدّس کتب میں منکشف ہونے والے حقیقی خدا کا مطالعہ کرتے ہیں، اپنے علم کو "الٰہیات" کہنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ تاہم یہاں بھی احتیاط کی ضرورت ہے۔

تیرہویں صدی کے وسط میں رچرڈ روفس (Richard Rufus) نے اپنی تصنیف "Commentary on the Sentences of Peter Lombard" کے دیباچے میں "الٰہیات" کو صرف مقدس کتب تک محدود کر دیا اور اس اصطلاح کو کسی انسانی مطالعے پر لاگو نہیں کیا، چاہے وہ ان حقیقتوں کا مطالعہ ہی کیوں نہ ہو، جو مقدس کتب میں منکشف ہوئی ہیں۔

وہ لکھتے ہیں: "یہ شرح ضروری معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ یہ مجموعہ بذاتِ خود الٰہیات نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی جزو ہے۔ الٰہیات صرف اور صرف مقدس کتب ہیں جو اپنے اندر مکمل اور ہر لحاظ سے کامل ہیں، اور انہیں اس کی یا کسی اور مجموعہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ ایسے

مجموعے محض ان باتوں کی جزوی وضاحت ہیں، جو مقدس کتب میں کسی حد تک پیچیدہ انداز میں بیان ہوئی ہیں۔ پس یہ وضاحتیں مفید ضرور ہیں، لیکن اصل علمِ الٰہیات کا حصہ نہیں ہیں"۔

چودہویں صدی کے آغاز میں پیرس میں ڈومینیکن دورانڈس آف سینٹ پورسین (Durandus of St. Pourçain) نے، جیسا کہ آگے دیکھا جائے گا، یہ اعلان کیا کہ جب ہم پوچھتے ہیں: "کیا الٰہیات ایک علم ہے؟" تو اس وقت "الٰہیات" کی اصطلاح کے کئی مفہوم ہو سکتے ہیں۔ یعنی "الٰہیات" سے مراد صرف مقدس کتب ہو سکتی ہیں۔ "الٰہیات" سے مراد وہ مطالعہ ہو سکتا ہے، جس کے ذریعے مقدس کتب میں موجود تعلیمات کو ان ذرائع کی مدد سے واضح اور دفاع کیا جاتا ہے، جو ہمارے لیے زیادہ معلوم و معروف ہیں۔ "الٰہیات" سے مراد وہ علم ہو سکتا ہے، جو مقدس کتب کے اقوال سے مزید نتائج اخذ کرتا ہے۔ بالکل اُسی طرح، جیسے مقدمات (Premises) سے نتائج (Conclusions) نکالے جاتے ہیں۔ مختصراً قرونِ وسطیٰ میں "الٰہیات" کی اصطلاح کے کئی مختلف معانی تھے۔

"فلسفہ" کی اصطلاح اور اس کی منتقلی

یونانی اصطلاح "فلسفہ" (Philosophia)، جس کا مطلب "حکمت سے محبت" ہے، لاطینی روایت میں بھی منتقل ہوئی، اور اس کے کئی مفاہیم سامنے آئے۔ اِس اصطلاح کی ابتدا فیثاغورث (Pythagoras) سے سمجھی جاتی ہے، جس نے خود کو "حکمت والا" کہلانے کے بجائے "محبِّ حکمت" (Philosopher) کہلانے کو ترجیح دی۔ رومی دنیا میں سیسرو (Cicero) نے فلسفہ کو "اُم الفنون" قرار دیا۔ سینیکا (Seneca) نے فلسفہ کو ایک زیادہ

تکنیکی(Technical)انداز میں تقسیم کیا اور رواقی افلاطونی(Stoic-Platonic)ماڈل کے تحت اِسے تین اقسام میں بانٹا۔ مثلاً؛

1۔ منطقی فلسفہ(Rational Philosophy)یعنی منطق(Logic)۔

2۔ طبیعیاتی فلسفہ(Natural Philosophy)یعنی طبیعیات(Physics)۔

3۔ اخلاقی فلسفہ(Moral Philosophy)یعنی اخلاقیات(Ethics)۔

جبکہ ارسطو نے ایک متبادل تقسیم پیش کی، جسے بوئتھیوس (Boethius) نے اُس کے کاموں کی چھان بین سے اخذ کیا۔ اُس کے مطابق فلسفہ کو درج ذیل شاخوں میں تقسیم کیا گیا۔ مثلاً؛

1۔ منطق(Logic)

2۔ نظریاتی فلسفہ (Theoretical Philosophy)، جس میں طبیعیات (Physics)، ریاضیات (Mathematics) اور "فلسفہِ اولیٰ" (First Philosophy) یا "الٰہیات" (Theology)شامل تھے۔

3۔ عملی فلسفہ (Practical Philosophy)، جس میں اخلاقیات (Ethics)، سیاست (Politics)، اور معاشیات(Economics)شامل تھیں۔

4۔ شاعرانہ فلسفہ(Poetical Philosophy)

رواقی افلاطونی اور ارسطاطالیسی تقسیمات در حقیقت فلسفہ کے اُس سخت گیر اور تکنیکی مفہوم کی تشریح کرتی ہیں، جو قرونِ وسطیٰ میں رائج تھا۔

فلسفہ کی ایک عمومی تعریف

ایک زیادہ عمومی مفہوم میں فلسفہ کو تمام علوم کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، اور اِسی لیے اِس کے اجزاء میں مذکورہ کلاسیکی آزاد علوم (Classical Liberal Arts) بھی شامل کیے گئے۔ فلسفہ کا مطلب بعض اوقات مختلف فلسفیانہ مکاتبِ فکر سے بھی لیا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر سیسرو (Cicero) اپنی کتاب "De Orator"(On the Orator) میں "دو فلسفوں کے مناسب کردار" کا ذکر کرتا ہے۔ یعنی پہلا "اکیڈیمک فلسفہ" (Academics)، جس میں افلاطون کے پیروکار شامل تھے، اور دوسرا "پیری پیٹے ٹِکس" (Peripatetics)، جس میں ارسطو کے شاگرد شامل تھے۔

"فلسفہ" اور "الٰہیات" کے مابین فرق

بائبل میں "الٰہیات" کی اصطلاح کے برعکس "فلسفہ" کا لفظ پایا جاتا ہے۔ مقدّس پولوس نے کلسیوں 2:8 میں کہا: "خَبردار کوئی شَخص تُم کو اُس فَیلسُوفی اور لاحاصِل فریب سے شِکار نہ کرلے، جو اِنسانوں کی رِوایَت اور دُنیوی اِبتدائی باتوں کے مُوافِق ہیں، نہ کہ مسیح کے مُوافِق"۔ قرونِ وسطیٰ کے مسیحی مصنفین کے مطابق پولوس کا یہ انتباہ یعقوب کے خط (15:3) میں دی گئی وضاحت کے مطابق سمجھا جانا چاہیے، جہاں "نچلی حکمت" (Wisdom from Below) یا "ارضی حکمت" (Earthly Wisdom) سے خبردار کیا گیا ہے۔

طرطلیان نے "Prescription against Heretics" کے باب ہفتم میں فلسفے کو اِسی مفہوم میں استعمال کیا، جب اُس نے اُن لوگوں پر تنقید کی، جو رواقی، افلاطونی، اور جدلیاتی

خیالات کو ایک ساتھ ملا کر ایک "ملغوبہ مسیحیت"(Mottled Christianity) تشکیل دینے کی کوشش کر رہے تھے۔

ابتدائی مسیحی مفکرین اور فلسفہ

دیگر ابتدائی مسیحی مصنفین نے فلسفے کو ایک مختلف نظر سے دیکھا۔ بہت سے لوگ مسیحیت قبول کرنے سے پہلے فلسفہ پڑھ چکے تھے اور وہ اِس کے فوائد سے واقف تھے، خاص طور پر جب وہ تلاشِ حق اور ایمان کی تقویت کے لیے کوشش کر رہے تھے۔ اگسٹین نے اپنی کتاب "اعترافات" (Confessions) میں فلسفے کو سراہا، اور سیسرو (Cicero) کی کتاب "ہورٹینسیوس"(Hortensius) کو "خدا کا ایک ذریعہ" قرار دیا، جس نے اُسے مانوی فلسفہ (Manichean Philosophy) کی مادیت پرستی(Materialist Trap) سے نکال کر حقیقت کی طرف مائل کیا۔

اپنی کتاب "مسیحی تعلیم"(On Christian Teaching) میں اگسٹین نے غیر مسیحی علوم(Pagan Learning) کا مطالعہ کرتے وقت احتیاط کی تاکید کی۔ لیکن اِس کتاب کا بنیادی مقصد یہ بتانا تھا کہ فلسفہ (عام معنوں میں، جو سات آزاد علوم اور دیگر مضامین پر مشتمل ہے) مقدس کتابوں کی تفہیم میں کس طرح مدد دے سکتا ہے۔ اگسٹین نے تو یہاں تک تجویز کیا کہ مسیحی قارئین کو فلسفے کے زیادہ تکنیکی مفہوم کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے، اور اُنہیں نصیحت کی کہ "افلاطونیوں کو پڑھو"(Read the Platonists)۔ یہ نصیحت اُس کے اپنے طرزِ عمل کی ترجمانی تھی، کیونکہ یونانی اور لاطینی آبائے کلیساء نے یہی کیا تھا۔

اگسٹین کا فلسفے کی تقسیم پر نقطۂ نظر

اگسٹین نے مختلف اقسام کے فلسفوں میں فرق کیا۔ مثلاً؛

1۔ دنیاوی فلسفہ (Philosophy of This World)

2۔ اکیڈیمک فلسفہ (Academic Philosophy)

3۔ غیر قوموں کا فلسفہ (Philosophy of the Gentiles)

4۔ دنیاوی حکمت (Worldly Wisdom)

اِس کے برعکس اُس نے مسیحیت کو درج ذیل اصطلاحات سے تعبیر کیا؛

1۔ مسیحی فلسفہ (Christian Philosophy)

2۔ ہمارا فلسفہ (Our Philosophy)

3۔ سچا اور مقدس فلسفہ (True and Sacred Philosophy)

4۔ سب سے سچا فلسفہ (The Most True Philosophy)

یہاں اگسٹین واضح طور پر غیر مسیحی اور مسیحی طرزِ زندگی اور حقائق میں فرق ظاہر کر رہا تھا۔ یہاں تک کہ اُس نے مسیحی ایمان کو بھی "فلسفہ" قرار دیا۔

فلسفہ اور مسیحی تعلیم میں اس کا تسلسل

کیسیوڈورس (Cassiodorus) اور اِسیڈور (Isidore of Seville) جیسے مصنفین، جنھوں نے آزاد علوم پر کام کیا، اگسٹین کے مسیحی تعلیم کے نصاب میں استعمال ہونے والے غیر مسیحی عمومی علم کو کیرولِنجیون دنیا (Carolingian World) تک منتقل کرنے

میں مدد گار ثابت ہوئے۔ شار لیمان (Charlemagne) کے تعلیمی رہنما الکوئِن (Alcuin) نے اپنی تصنیف "On Grammar" میں "Trivium" اور "Quadrivium" کو "فلسفے کے سات مدارج" کہا، جو انسانی ذہن کو "مقدس کتابوں کی بلندیوں" تک لے جانے کے لیے ضروری ہیں۔

اصطلاح "فلسفی" کا مختلف استعمال

اگسٹین کے نقطۂ نظر نے "دنیاوی فلسفہ" اور "مسیحی فلسفہ" کے درمیان جو فرق واضح کیا تھا، وہ عملی زندگی میں بھی نظر آتا تھا، جب "فلسفی" کی اصطلاح استعمال کی جاتی تھی۔ مثال کے طور پر پیٹر کومیسٹر (Peter Comestor) نے سینٹ اگسٹین کے جشن کے موقع پر ایک وعظ میں اگسٹین کی ماں سینٹ مونیکا (St. Monica) کو یہ دعا کرتے ہوئے دکھایا کہ "خدا میرے بیٹے کو فلسفی کے بجائے ایک کیتھولک بنائے"۔ اِسی مصنف نے ہوریس (Horace) کو بھی "فلسفی" کہا، کیونکہ وہ دنیاوی حکمت (Worldly Wisdom) کا پیروکار تھا، نہ کہ آسمانی حکمت (Heavenly Wisdom) کا۔

تاہم پیٹر ایبلارڈ کے شاگردوں نے اُسے ایک بالکل مختلف اور مثبت معنوں میں "فلسفی" کہا، کیونکہ وہ ایمان کے اسرار کے ایسے عقلی دلائل فراہم کرتا تھا، جو طلبہ کی علمی تسکین کا باعث بنتے تھے۔

تیرہویں صدی کے یورپ میں "فلسفہ"

اگسٹینی فلسفے کا نظام تیرہویں صدی اور اُس کے بعد بھی جاری رہا۔ اُس میں آزاد علوم، رواقی اور افلاطونی فلسفے کے وہ عناصر شامل تھے، جو ذہن کو کتابِ مقدس کی بلندیوں کی طرف لے جانے میں مدد دیتے تھے۔ بارہویں صدی کے آخر اور تیرہویں صدی کے اوائل میں قائم ہونے والی نئی جامعات میں فنونِ لطیفہ کا نصاب ایک تیاری کے مرحلے کے طور پر کام کرتا تھا، جو طلبہ کو آزاد علوم (Liberal Arts) سکھاتا تھا تاکہ وہ بعد میں کتابِ مقدس، قانون، اور طب کی تعلیم حاصل کر سکیں۔

اِس تعلیمی منصوبے کا سب سے اہم جزو، جسے کسی حد تک "فلسفہ" کہا جا سکتا ہے، جدلیاتی منطق تھا۔ اِس مرحلے میں ابتدائی یا قدیم منطق میں پورفیری (Porphyry) کی "ایساگوجی" (Isagoge)، یعنی تعارف، ارسطو کی "درجہ بندیاں" (Categories) اور "علمِ تفسیر" (Interpretation) کے ساتھ بوئیتھیوس کی تشریحات شامل تھیں۔ منطقِ جدید میں ارسطو کی "پرِیور اینالیٹکس" (Prior Analytics)، "پوسٹیریور اینالیٹکس" (Posterior Analytics)، "ٹاپِکس" (Topics) اور "سوفیسٹیکل ریفیوٹیشنز" (Sophistical Refutations) شامل تھیں، جو بارہویں صدی میں ترجمہ ہوئی تھیں۔

اِن ابتدائی مطالعات کے دوران اور بعد میں طلبہ غیر مستقیم طور پر ستوئیکی اور افلاطونی فلسفوں سے متعارف ہو جاتے، جو تبصروں، سوالات، اور مناظرات میں ضم ہو چکے تھے۔ تاہم فلسفہ اپنی سخت تکنیکی تعریف میں جامعات میں بتدریج جگہ بناتا رہا۔ فلسفے کا یہ اضافہ ارسطو کی غیر منطقی تصانیف کے تراجم کے ساتھ آیا، جیسا کہ "طبیعیات"، "علمِ روح"، "مابعد الطبیعیات"، "آن دی ہیونز" (On the Heavens)، اور "نیکوماکیون ایتھکس"

(Nicomachean Ethics) وغیرہ۔ اِن کے ساتھ ساتھ اِن پر لکھی گئی یونانی اور عربی تشریحات بھی بارہویں صدی کے آخر اور تیرہویں صدی کے دوران ترجمہ کی گئیں۔

یہی وہ لمحہ تھا، جب قرونِ وسطیٰ کے مسیحی مفکرین کو ایک "خالص" فلسفی یعنی ارسطو کے تصورِ حقیقت سے سامنا ہوا، جو اُن کے موروثی مسیحی تصورِ حقیقت کے لیے ایک حقیقی چیلنج تھا۔ تیرہویں صدی کی پہلی نصف میں جامعات میں ارسطو کے کاموں کا عوامی طور پر پڑھایا جانا اکثر ممنوع تھا، لیکن 1255ء میں پیرس میں یہ نصاب کا حصہ بن گیا۔ اِس کا اثر یہ ہوا کہ فنونِ لطیفہ کی فیکلٹی بتدریج ارسطوی فلسفے کا ایک مرکز بن گئی۔

1277ء کی مذمت اور فلسفیانہ چیلنج

1277ء میں پیرس یونیورسٹی میں فنونِ لطیفہ کی فیکلٹی میں پڑھائی جانے والی بعض فکری آرا کو غلط قرار دیتے ہوئے اُن کی مذمت کی گئی۔ اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ارسطو کے خالصتاً غیر مذہبی تصورِ حقیقت نے مسیحی روایت کے بنیادی نظریات کو چیلنج کیا تھا، جو کلیسائی بزرگوں خصوصاً سینٹ آگسٹین کے افکار پر مبنی تھا۔ بنیادی سوال یہ تھا: کیا ارسطو کے فلسفے کو کتابِ مقدس کی خدمت میں استعمال کیا جا سکتا ہے، بغیر اِس کے کہ اِس فلسفے کو اِس کے اصل اصولوں کے مطابق تسلیم کیا جائے؟ کیا ارسطو کو سنجیدگی سے اپنانے کے باوجود مسیحی تصورِ حقیقت میں کسی بڑی تبدیلی کی ضرورت پیش نہیں آئے گی؟

1277ء کی مذمتی فہرست میں شامل کچھ نکات فلسفے کے بارے میں درجِ ذیل خیالات پر مبنی تھے۔ مثلاً؛

1۔ فلسفے کے لیے خود کو وقف کر دینا سب سے اعلیٰ مقام ہے۔

2۔ دنیا کے حقیقی دانا لوگ صرف فلسفی ہیں۔

3۔ کوئی بھی سوال، جسے عقل سے حل کیا جا سکتا ہے، وہ فلسفی کی تحقیق اور فیصلے کے تابع ہے۔ کیونکہ استدلال براہِ راست حقائق سے اخذ ہوتا ہے۔

یہ خیالات اور اِن پر پیرس یونیورسٹی کا ردِ عمل واضح کرتا ہے کہ ارسطو کے فلسفے نے جامعات پر گہرا اثر ڈالا۔ جامعات نے اپنے نصاب کو اِس چیلنج کے جواب میں ترتیب دیا، خاص طور پر فنونِ لطیفہ اور الٰہیات کے شعبوں میں۔

تیسرے نقطہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفے کے ایک مخصوص مفہوم کے تحت حقیقت کا تمام تر فکری مواد محض فلسفیانہ عقل سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اِس نقطۂ نظر کے مطابق مسیحی عقائد، جیسا کہ "تثلیث" اور "تجسّم" عقل کی گرفت سے باہر تھے، اور اِن پر "محض ایمان" لانا ضروری تھا۔ اِس کا مطلب یہ تھا کہ مسیحی عقائد غیر معقول ہیں، اور اِن کی کوئی فکری بنیاد نہیں۔ اِس نظریے کو نہ صرف تمام مسیحی عقائد کی تردید سمجھا گیا، بلکہ کتابِ مقدس کی عقلی تشریح کی بھی نفی کی گئی۔

جامعات میں ارسطوی فلسفے کی حیثیت

اِس بات کے شواہد بھی موجود ہیں کہ پیرس یونیورسٹی میں ارسطو کے فلسفیانہ استدلال کو ایک سنجیدہ اور قابلِ احترام علمی سرگرمی کے طور پر قبول کیا گیا، باوجود اِس کے کہ اُس سے پیدا ہونے والے مسائل کو تسلیم کیا گیا تھا۔ تیرہویں صدی کی ابتدائی جامعات میں ایک کہاوت مشہور تھی کہ "فنونِ لطیفہ کے شعبے میں کوئی بھی شخص سفید بالوں کے ساتھ نہیں رہنا چاہیے"۔ اِس کا مطلب یہ تھا کہ فنونِ لطیفہ کی فیکلٹی کا مقصد محض ایک ابتدائی تیاری کا مرحلہ تھا، جس کے

بعد طلبہ کو اعلیٰ فیکلٹیز جیسا کہ کتابِ مقدس، قانون، اور طب میں جانا چاہیے۔ تاہم جب فنونِ لطیفہ کی فیکلٹی بتدریج ارسطوی فلسفے کا مرکز بن گئی، تو بعض اساتذہ نے یہیں رہنے کو ترجیح دی۔ اُن میں کچھ ایسے تھے، جو سمجھتے تھے کہ فلسفہ ہی حقیقت کی اصل تفہیم فراہم کرتا ہے۔ جبکہ الٰہیات محض ایمان پر مبنی ایک غیر معقول نظام ہے۔ بعض کا یہ بھی ماننا تھا کہ کتابِ مقدس اور الٰہیات میں جو حقائق بیان کیے گئے ہیں، وہ در حقیقت فلسفیوں کے زیادہ پیچیدہ اور سادہ لفظوں میں بیان کیے گئے تصورات ہی ہیں۔ تاہم یہ نظریہ غالب نہیں تھا۔ زیادہ تر اساتذہ اور تمام علمائے الٰہیات کے نزدیک ارسطوی فلسفہ "خادمِ الٰہیات" تھا۔ کچھ مفکرین، جیسا کہ پیٹر جان اولیوی(Peter John Olivi)، نے ارسطو کے فلسفے کو بہت زیادہ اہمیت دینے کو "اِس دنیا کے خدا" کی پرستش قرار دیا۔

یہودیت اور اسلام میں فکری مماثلتیں

مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان، خاص طور پر اسلامی سرزمینوں میں، جہاں دونوں کے لیے علمی زبان عربی تھی، "فلسفہ" اور "الٰہیات" کے لیے مستعمل اصطلاحات، یعنی فلسفہ، فلاسفہ اور کلام، مختلف معانی رکھتی تھیں۔ فلسفہ کے معنی سیاق و سباق پر منحصر ہوتے تھے اور یہ وسیع اور محدود دونوں معانی میں استعمال ہوتا تھا۔ بعض اوقات یہ کسی بھی دنیوی علم یا عام تعلیمی مضامین کے لیے بولا جاتا تھا، جیسا کہ وہ علوم، جو "غیر ملکی" ذرائع سے حاصل کیے گئے ہوں، بشمول فنونِ لطیفہ۔ جبکہ بعض اوقات یہ مخصوص فلسفیانہ مکاتبِ فکر کے نظریات کے لیے مخصوص ہوتا تھا۔ اِس کا مطلب ہر فلسفی یا متکلم کے نظریاتی دعوؤں کے مطابق بدل سکتا تھا، اور اِس کے استعمال کا دار و مدار اِس کے قائل پر ہوتا تھا کہ آیا وہ اِسے مثبت یا منفی معنوں

میں لے رہا ہے۔ مثال کے طور پر امام غزالی کو بعض اوقات "مخالفِ فلسفہ" سمجھا جاتا ہے، جبکہ حقیقت میں وہ فلسفے کے خلاف نہیں تھے، بلکہ اُن فلسفیانہ نظریات پر تنقید کرتے تھے، جنہیں کچھ لوگ بغیر کسی تنقیدی نظر کے یونانی فلسفے سے قبول کر رہے تھے۔ خصوصاً ارسطو کے دنیائے فطرت سے متعلق بعض نظریات پر۔ اُن نظریات میں یہ خیال شامل تھا کہ خدا کو صرف کلیات کا علم ہے، جزئیات کا نہیں۔ یا یہ دعویٰ کہ دنیا ازلی ہے۔

لوگوس (Logos)، جس کے لغوی معنی "کلام" یا "گفتگو" ہیں، بعد میں علمی حلقوں میں ایک سائنسی مذہبی تحقیق (Theology) کے طور پر متعین ہوا۔ وقت کے ساتھ ساتھ کلام میں مختلف مکاتبِ فکر ابھرے، جن کا اپنا طریقہ کار اور مقصود تھا۔ کلام کو "جدلیاتی الٰہیات" (Dialectical Theology) بھی کہا جا سکتا ہے، اور اِس کی جڑیں مسلم دنیا میں، بالخصوص معتزلہ (Mu'tazilites) کے نظریات میں پائی جاتی ہیں۔

کلام کی حقیقی معنویت کو شاید سب سے بہتر طریقے سے یہودی ربّی سعدیہ گاؤن (Saadiah Gaon) کی تحریروں سے سمجھا جا سکتا ہے، جو دسویں صدی کے ایک مفکر و مصنف تھے اور عربی میں لکھتے تھے۔ اُن کی کتاب "کتاب الدینیات والعقائد" (The Book of Doctrines and Beliefs) کا مقصد اپنے ہم مذہب یہودیوں کے عقائد کو واضح کرنا، تقویت دینا اور درست کرنا تھا۔ اِس میں وہ اللہ کی صفات پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں اور مسیحی "تثلیث" کی سختی سے تردید کرتے ہیں۔ وہ کائنات کے عدم سے تخلیق (Creation ex nihilo) کا دفاع کرتے ہیں اور دنیا کی ازلیت کے ارسطوی نظریے کی مخالفت میں چار ارسطوی طرز کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

مسیحیت، اسلام اور یہودیت، تینوں مذاہب میں فلسفہ اور الٰہیات کے درمیان بنیادی تنازعات ایک جیسے تھے، اور یہ تنازعات اُس وقت شدت اختیار کرتے، جب "فلسفہ" کو اُس کے

سخت ترین معنی میں لیا جاتا۔ ابتدائی قرونِ وسطیٰ میں یہ اختلاف زیادہ تر افلاطونی فلسفے کے حوالے سے تھا۔ جبکہ بعد میں، جب ارسطو کی غیر منطقی تصانیف عربی اور لاطینی میں ترجمہ ہوئیں، تو تنازعہ ارسطوی فلسفے سے متعلق ہو گیا۔

قرونِ وسطیٰ میں فلسفے کے استعمال کا جواز

کلیمنٹ اسکندروی (Clement of Alexandria) نے اپنی کتاب "سٹرومیٹا" (Stromata) کے ابتدائی باب میں وہ تمثیل بیان کی، جس نے قرونِ وسطیٰ کے مسیحیوں کے اِس نظریے کو جواز فراہم کیا کہ آبائے کلیساء کی رہنمائی کا احترام کیوں ضروری ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "میری رائے میں یہ ایک نیک بات ہے کہ ہم اپنی اولاد کو اچھے ورثے میں چھوڑیں۔ یہ بات جسمانی اولاد کے بارے میں بھی درست ہے، لیکن الفاظ روح کی نسل ہوتے ہیں۔ لہٰذا جنھوں نے ہمیں تعلیم دی، ہم اُنہیں "باپ" کہتے ہیں"۔ خواہ اُنہیں "نبی کے وارث" کہا جائے، "شریعت کے مفسر" کہا جائے، یا "کلیسائی بزرگان" کہا جائے، قدیم شخصیات کو کتبِ مقدسہ کی تعلیمات کے لیے معتبر رہنما سمجھا جاتا تھا۔

جب پیٹر ایبلارڈ کو سینٹ برنارڈ آف کلیئرووو(St. Bernard of Clairvaux) اور ویلیئم آف سینٹ تھیری(William of Saint-Thierry) نے غیر مسیحی مصنفین (یعنی یونانی و رومی فلسفیوں) کو مستند ماخذ کے طور پر استعمال کرنے پر تنقید کا نشانہ بنایا، تو انہوں نے کلیسائی بزرگان کے نظریات کا حوالہ دے کر اپنے موقف کا دفاع کیا۔ ایبلارڈ نے مؤقف اختیار کیا کہ وہ در حقیقت آبائی روایت(Patristic Tradition) کی پیروی کر رہا ہے۔ اُس کا پہلا حوالہ سینٹ جیروم(St. Jerome) کا "میگنَس کو خط"(Letter to Magnus) تھا،

جس میں جیروم نے خود بھی اپنے دور میں غیر مسیحی مصادر کے استعمال پر اعتراضات کا جواب دیا تھا۔ جیروم لکھتا ہے: "اور جیسا کہ یہ کافی نہ ہوتا، مسیحی لشکر کے سپہ سالار (مقدس پولوس)، جو مسیح کے دین کا ناقابلِ شکست وکیل تھا، مہارت سے ایک عام کتبہ (Inscription) کو ایمان کے ثبوت کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اُس نے سچے داؤد سے یہ سیکھا تھا کہ دشمن کے ہاتھ سے تلوار چھین کر اُسی کی تلوار سے مغرور جولیت (Goliath) کا سر قلم کر دیا جائے۔ اُس نے کتابِ استثنا میں وہ حکم پڑھا تھا، جس میں رب کی آواز کے ذریعے یہ کہا گیا تھا کہ جب ایک قیدی عورت کا سر منڈوا دیا جائے، اس کی بھنویں اور تمام بال کاٹ دیے جائیں، اور اُس کے ناخن تراشے جائیں، تب ہی اُسے بیوی بنایا جا سکتا ہے۔ تو کیا یہ حیرت کی بات ہے کہ میں بھی حسن اور فصاحت کی خوبیوں کو دیکھ کر اِس دنیوی حکمت کو جو میری قیدی اور میری خادمہ ہے، حقیقی اسرائیل کی عزت دار خاتون بنانے کی خواہش کروں؟ یا یہ کہ میں اِس میں سے ہر وہ چیز منڈوا کر اور کاٹ کر الگ کر دوں، جو مردہ ہے، خواہ وہ بت پرستی ہو، لذت پرستی ہو، غلطی ہو، یا شہوت۔ تاکہ میں اسے پاک اور صاف کر کے اپناؤں اور اِس کے ذریعے سبّت کے مالک کے لیے خادم پیدا کروں؟ میرے یہ اقدامات مسیح کے خاندان کے فائدے میں ہیں، اور ایک اجنبی کے ساتھ میرا یہ بظاہر ناپاک تعلق میرے ہم خدمت افراد کی تعداد میں اضافہ کر رہا ہے (Shaw, 1994, 555)۔

بعد میں ایبلارڈ نے اپنے دفاع میں سینٹ سئپریان (Cyprian)، ہیلری (Hilary)، یوسیبیوس (Eusebius) اور گریگری (Gregory the Great) جیسے بزرگان کی تحریروں کا سہارا لیا اور ایک بار پھر جیروم کے اُسی استعارے کا استعمال کیا، یعنی فلسفہ ایک خادم کی مانند ہے۔ یہ وہ عمومی اصطلاح ہے، جو تمام غیر مسیحی علوم بشمول فلسفہ کے لیے استعمال ہوتی تھی۔

یہودیت اور اسلام میں فلسفے کے استعمال پر متوازی مباحث

یہودی اور مسلم مصنفین نے فلسفے کے استعمال کے حوالے سے ایک جیسے مباحث میں حصہ لیا۔ مثال کے طور پر موسیٰ بن میمون نے اپنی تصنیف "رسالہ فی المنطق" (Treatise on Logic) میں منطق اور گرامر کی برتری کے بارے میں بحث کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اُس نے منطق کو ایک آفاقی گرامر (Universal Grammar) قرار دیا اور مذہبی عقائد و روایات کو اُن عقائد سے الگ کیا، جو آفاقی اور منطقی طور پر ضروری ہیں۔ اُس کی معروف تصنیف "دلیل الحائرین" (Guide of the Perplexed)، جو یہودی روایتی تعلیمات پر مشتمل ہے، قرونِ وسطیٰ کی یہودیت میں سب سے زیادہ زیرِ بحث رہنے والی اور متنازعہ کتب میں شامل رہی۔

ایمان اور عقل کے باہمی تعلق کے مسئلے پر میمون اسلامی فلسفی الفارابی سے شدید متاثر تھا، جس نے فلسفیانہ منطق اور عام زبان کی گرامر کے درمیان ایک نمایاں فرق پیش کیا۔ الفارابی کے لیے اِس بحث کا سب سے بڑا نتیجہ یہ تھا کہ دین دراصل فلسفے کا عوامی اظہار ہے، جسے انبیاء غیر فلسفیانہ ذہن رکھنے والوں تک پہنچاتے ہیں۔ الفارابی کا یہ نظریہ کئی فلسفیانہ رجحان رکھنے والے مفکرین، جیسا کہ ابنِ سینا، ابنِ رشد، اور خود میمون کے درمیان مقبول ہوا، جنھوں نے اِسے اپنے اپنے نظام میں مخصوص انداز میں ڈھالا۔ تاہم اُس کے عقل اور وحی سے متعلق نظریات کو کئی یہودی اور مسلم متکلمین یا شریعت کے مفسرین نے ناقابلِ قبول پایا۔

قرونِ وسطیٰ میں عربی و یہودی فلسفے اور علمِ کلام کا آغاز و ارتقا

فلسفہ قرونِ وسطیٰ کی اسلامی دنیا میں اِس سے پہلے پنپ چکا تھا کہ یہ یہودی یا مسیحی برادریوں میں ترقی کرتا۔ ارسطو کے مطالعے کا آغاز الکندی نے نویں صدی میں بغداد میں کیا۔ اُس نے ارسطو کی "مابعد الطبیعات" اور "آسمانوں کے بارے میں" (On the Heavens) کا ترجمہ کروایا، اور ساتھ ہی پروکلُس کی بعض تحریروں کا بھی ترجمہ کرایا۔ اِس ترجمہ کا کام بغداد کے مسیحی مدرسے میں بھی جاری رہا، جہاں الفارابی نے دسویں صدی کے پہلے نصف میں تعلیم حاصل کی۔ یہاں اُس نے مسیحی اساتذہ ابنِ حیلان اور ابو بشر متی کے زیرِ تربیت تعلیم حاصل کی۔ ابو بشر متی نے ارسطو کی "شعریات" (Poetics) اور "تحلیلاتِ ثانیہ" (Posterior Analytics) کا عربی میں ترجمہ کیا۔ "تحلیلاتِ ثانیہ" میں علمِ مظاہر (Demonstrative Science) پر بحث کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کسی بھی حقیقت کو قبول کرنے کے اصول کیا ہونے چاہئیں۔ اِس کے مطابق وہ حقائق، جو کسی انسانی یا الہامی اتھارٹی پر مبنی ہوں، سائنسی یا مظاہرہ شدہ (Demonstrative) نہیں کہلائے جاسکتے۔

مسیحی طلبہ کو "تحلیلاتِ ثانیہ" کا مطالعہ کرنے کی اجازت نہیں تھی، لیکن الفارابی کو دی گئی۔ قرونِ وسطیٰ کے سوانح نگاروں کے مطابق الفارابی کی سو سے زائد تصانیف تھیں، جو منطق، فلسفۂ زبان، مابعد الطبیعات، انسانی فلسفہ، اور سیاسیات پر مشتمل تھیں۔ اگرچہ اُس سے پہلے الکندی آیا تھا، لیکن اسلامی فلسفے کے آغاز میں الفارابی کو اولین مقام حاصل ہے۔ اُس کا سب سے پہلا بڑا اثر ابنِ سینا پر پڑا، جو گیارہویں صدی کا ایک عظیم مفکر تھا۔ ابنِ سینا نے ارسطو کے فلسفے کی تشریح کی، مگر قرآن اور پلوٹینس کے اثر کے تحت وہ خود بھی ارسطو کی تعلیمات سے آگے نکل گیا۔

بارہویں صدی میں اندلس کے مسلمان فلسفی ابنِ رشد نے، جو قرطبہ میں مقیم تھا، ابنِ سینا کی فلسفیانہ و کلامی آمیزش کو مسترد کرتے ہوئے ارسطو کی اصل فکر کو دوبارہ دریافت کرنے کی کوشش کی۔ اُس نے ارسطو کے فلسفیانہ کاموں پر پیرا در پیرا (Paragraph-by-Paragraph) تشریح کی، جس میں وہ یہ تصور پیش کرتا ہے کہ جو کچھ ارسطو نے کہا، وہی حقیقی فلسفہ ہے۔ ابنِ رشد نے نہ صرف ابنِ سینا کی ارسطو پر قرآنی و نوافلاطونی اثرات کی آمیزش کو رد کیا، بلکہ متکلمین کے خلاف بھی جدوجہد کی۔

ابنِ رشد کی تنقید کا مرکز امام غزالی کی کتاب "تہافۃ الفلاسفہ" تھی، جس میں اُس نے خاص طور پر ابنِ سینا کی فلسفیانہ آراء کو غیر اسلامی قرار دیا۔ مثلاً عالم کا ازلی اور ضروری ہونا اور دیگر نظریات، جو غزالی کے مطابق قرآن کی تعلیمات سے متصادم تھے۔ اِس کے جواب میں ابنِ رشد نے "تہافۃ التہافۃ" لکھی، جس میں اُس نے غزالی کے نظریات کا رد کیا اور اُن متکلمین پر تنقید کی، جو اُس کے بقول ایمان اور عقل کو غلط طور پر خلط ملط کرتے ہیں، اور اِس کی وجہ سے مختلف کلامی مکاتبِ فکر پیدا ہوئے، جنہوں نے اسلام کو عقائدی فرقوں میں تقسیم کر دیا۔

یہودی فلسفہ اور اسلامی فکری روایات

یہودی فلسفہ و علمِ کلام اسلامی فکری روایت سے قریبی تعلق رکھتا تھا۔ یہودی مصنفین کی ابتدائی تحریریں عربی میں تھیں اور بعد میں اُنہیں عبرانی اور لاطینی میں ترجمہ کیا گیا۔ اُن میں بھی وہی جدلیاتی اسلوب موجود تھا، جو اسلامی علمِ کلام میں پایا جاتا تھا۔

دسویں صدی کا یہودی عالم سعدیہ گاؤن (Saadiah Gaon)، جو مصر میں پیدا ہوا، یہودی قانون اور عبرانی گرامر کا ماہر تھا۔ اُس نے کئی بائبل کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ اور اُن پر

تفسیری کام کیا۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا کہ سعدیہ نے یہودی برادری میں علمِ کلام کو متعارف کرایا۔ یہودی کمیونٹی کو اندرونی اور بیرونی چیلنجز کا سامنا تھا۔ اندرونی چیلنج قرائین (Karaites) کا عقلی مذہبی نظریہ تھا، جو زبانی یہودی روایات کو مسترد کرتا اور عقل کو مذہب میں بنیادی حیثیت دیتا تھا۔ بیرونی چیلنج مسلمانوں اور مسیحیوں سے مذہبی اختلافات اور افلاطونی وارسطالیسی فلسفے کے نظریات سے پیدا ہونے والے مسائل تھے۔ سعدیہ کے لیے فلسفہ اِن الجھنوں کو حل کرنے کے لیے ضروری آلہ بن گیا۔ اُس کی تفسیرات اور "کتاب العقائد والادیان" (Book of Doctrines and Beliefs) میں، وہ افلاطونی اور ارسطالیسی فلسفے کو استعمال کرتے ہوئے مذہبی عقائد کو عقلی استدلال میں ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔

گیارہویں صدی میں ابنِ جبرون (Avicebron) نے اپنی تصنیف "مأخذ الحیات" (The Source of Life) میں اِسی جدلیاتی روایت کو جاری رکھا، جس میں فلسفے کو عقیدے کی خدمت میں لگا دیا گیا۔ بارہویں صدی میں موسیٰ بن میمون نے، جو قرطبہ میں پیدا ہوا اور عرب اساتذہ سے فلسفہ پڑھا، ارسطوئی نظریات اور یہودیت میں مفاہمت کی کوشش کی۔

لاطینی مغرب میں فلسفہ اور الہٰیات کا آغاز

قرونِ وسطیٰ میں لاطینی مغرب میں فلسفہ اور الہیات کا آغاز اُس وقت ہوا، جب شارلیمان کے زیرِ اثر کلاسیکی آزاد فنون کی تعلیم یورپی برِ اعظم میں دوبارہ متعارف کرائی گئی۔ یہ آزاد فنون انگلستان میں اُس وقت پہنچے، جب پوپ گریگری اعظم (Gregory the Great) نے چھٹی صدی عیسوی کے آخر میں آگسٹین آف کینٹربری (Augustine of Canterbury) کو وہاں مسیحی ایمان اور زندگی کی تبلیغ کے لیے بھیجا۔ یہ فنون یارک (York)

کے کیتھیڈرل اسکول کے ساتھ ساتھ مالمز بری (Malmesbury) اور یارو (Yarrow) کے خانقاہی مدارس میں فروغ پانے لگے۔ یارک میں اعلیٰ تعلیم یافتہ ایک شخصیت الکوئن (Alcuin) تھی، جس نے شارلیمان کے شاہی مدرسے میں تعلیمی اصلاحات کی قیادت کی اور مغربی یورپ میں تعلیمی نظام کو دوبارہ زندہ کیا، جو بربری حملہ آوروں کی یلغار سے تباہ ہو چکا تھا۔

اگرچہ الکوئن فلسفہ کا باضابطہ ماہر (philosophus) نہ تھا، لیکن وہ کلاسیکی ادب سے گہری محبت رکھنے والا دانشور تھا۔ تاہم اُس کی علمی تکمیل آئرلینڈ کے جان اسکاٹس ایریجینا نے کی، جو ایک حقیقی فلسفی تھا۔ اُس نے ایک پراسرار مصنف، ڈایونیسیوس دی سیوڈو ایریوپاگائیٹ کے کاموں کا ترجمہ کیا، جسے وہی ڈایونیسیوس سمجھا جاتا تھا، جو سینٹ پال کے تبلیغی دور میں ایتھنز کے ایریوپگس (Areopagus) میں ایمان لایا تھا۔ درحقیقت یہ ڈایونیسیوس فلسفی پروکلس کے اثرات کے تحت تھا اور غالباً 500ء کے آس پاس زندہ تھا۔ ایریوجینا نے اُس کے کاموں کے ساتھ ساتھ ماکسیمس دی کنفیسر (Maximus the Confessor) کی تشریحات کا بھی ترجمہ کیا، جو "ایمبیگوا" (Ambigua) کے عنوان سے مشہور ہیں۔ ایریوجینا نے خود بھی ایک اصل فلسفیانہ تصنیف "فطرت کی تقسیم" (On the Division of Nature) لکھی۔

ڈایونیسیوس کے کاموں نے لاطینی مغرب میں پہلی مرتبہ افلاطونی فلسفے کا تعارف نہیں کرایا، کیونکہ یہ پہلے ہی سینٹ آگسٹین اور بوئیتھیوس کی تحریروں میں شامل ہو چکا تھا۔ تاہم ڈایونیسیوس کے تراجم کے ساتھ یہ فلسفہ نئے زاویوں سے سامنے آیا اور سینٹ پال کی مفروضہ سند کے ساتھ پہنچا۔ مشرقی کلیسائی دانشور سینٹ جان ڈیما سین (St. John Damascene)، جو یونانی کلیسائی روایات کا آخری بڑا مفکر تھا، نے بھی ڈایونیسیوس کے فلسفے کو اختیار کیا، جس نے اُسے مزید وقار بخشا۔ لاطینی مغرب میں اصل افلاطون کے کاموں کے

بہت کم تراجم موجود تھے، لیکن افلاطونی روایت پھر بھی نمایاں رہی، بالخصوص کلیسائی بزرگان کے ذریعے، جو اِسے اپنے انداز میں اپناتے رہے۔

ارسطو کے فلسفے کا علم محض اُس کی چند منطقی تحریروں تک محدود تھا، جن کا تعارف پورفیری کے دیباچے سے ہوتا تھا۔ بوئیتھیوس نے ارسطو کی "درجہ بندیاں" اور "تفسیر" کے معتبر تراجم فراہم کیے اور اُن پر متعدد تفسیریں لکھیں، جن میں ارسطوئی اور افلاطونی مفسرین کی روایتی تشریحات کو برقرار رکھا گیا۔ رواقی فلسفہ، خاص طور پر اِس کی اخلاقی تعلیمات، سیسرو اور سینیکا کی تحریروں میں نظر آتی ہیں۔ تاہم زیادہ تر قدیم فلسفیوں کو ابتدائی مسیحی مصنفین کے توسط سے ہی جانا جاتا تھا، جنہوں نے اُن کے خیالات کو اپنے مذہبی عقائد کے مطابق ڈھالا تھا۔

قرونِ وسطیٰ کی مسیحی الٰہیات کی پیدائش

ابتدائی قرونِ وسطیٰ میں مسیحی الٰہیات کی دنیا میں "تثلیث"، "خدا کی قدرتِ مطلقہ" (divine omnipotence)، "تقدیر" (predestination) اور "عشائے ربانی" (Eucharist) جیسے مسائل پر بحث و تمحیص کا محور کلیسائی بزرگان (Patristic) کی تعلیمات کی بازیافت تھا۔ جو اختلافات اور پیچیدگیاں پیدا ہوئیں، وہ اکثر نحوی (grammatical) اور منطقی (logical) نکات سے جنم لیتی تھیں، جن کا حل گرامر اور جدلیات (dialectic) جیسے بنیادی آزاد فنون (liberal arts) کی مدد سے تلاش کیا جاتا تھا۔ تاہم 11ویں صدی میں سینٹ اینسلم (St. Anselm) اور 12ویں صدی میں پیٹر ایبلارڈ کے ذریعے ایک اہم تبدیلی واقع ہوئی۔ اینسلم نے ایمان کے اسرار، مثلاً تثلیث اور تجسّمانہ نجات (redemptive Incarnation)، کی گہری تفہیم کی جستجو کی، اور اکثر گرامر اور جدلیات کی حدود سے آگے نکل

گیا۔ اگرچہ وہ اِس راہ میں نیا مسافر تھا، لیکن اُس کا ماننا تھا کہ اُس کی تحقیق کلیسائی بزرگان کی روایت سے ہم آہنگ ہے۔ اِس کی جھلک اُس کی تصنیف "مونولوگیون"(Monologion) کے مقدمے میں واضح نظر آتی ہے: "اِسے کئی بار پرکھنے کے بعد بھی، میں نے اِس میں کوئی ایسی بات نہیں پائی، جو کیتھولک بزرگان کی تعلیمات، خاص طور پر سینٹ آگسٹین کی تحریروں، سے متصادم ہو۔ اِسی لیے اگر کسی کو میرا یہ کام غیر معمولی یا حقیقت سے دور محسوس ہو، تو میں اُس سے درخواست کرتا ہوں کہ فوراً مجھے نئی بدعتوں کا پرجوش مبلغ یا جھوٹ کا بےباک محافظ قرار نہ دے۔ پہلے وہ سینٹ آگسٹین کی کتاب "تثلیث پر"(On the Trinity) کو بغور پڑھے پھر میرے کام کا جائزہ لے اور اِسے اُن تعلیمات کے مطابق پرکھے (Deane, 1962, 36–37)۔

اِسی طرح اینسلم کی کتاب "کیوں خدا انسان بنا؟"(Cur Deus Homo) کا مقدمہ پوپ اربن دوم(Pope Urban II) کے نام ایک خط پر مشتمل ہے، جس میں وہ نجاتِ انسانی کے مطالعے کے اپنے منفرد طریقے کا جواز پیش کرتا ہے: "اگرچہ رسولوں کے بعد ہمارے بہت سے مقدس بزرگان اور علمائے کلیسا نے ایمان کے متعلق بے شمار اور نہایت اہم باتیں بیان کیں، لیکن اُنہوں نے یہ سب اِس لیے کیا کہ وہ بے اعتقادوں کی جہالت کو رد کر سکیں اور اُن کے دلوں کی سختی کو نرم کر سکیں۔ نیز اُن کا مقصد اُن لوگوں کے ایمان کو جِلا بخشنا تھا، جو اپنے دلوں کو پہلے ہی ایمان کے ذریعے پاک کر چکے ہیں اور اب وہ اِس کی عقلی تفہیم میں مسرت محسوس کرتے ہیں۔ اور اگرچہ ہم اپنے وقت میں یا مستقبل میں بھی اُن مقدس ہستیوں کے برابر حقیقت کی معرفت حاصل کرنے کی امید نہیں کر سکتے، پھر بھی میں اِسے نامناسب نہیں سمجھتا کہ ہم ایمان پر قائم رہتے ہوئے اِس کی حقیقت کی جستجو کریں" (Anselm of Canterbury, 1969, 59–60)۔

کچھ ہی عرصے بعد پیٹر ایبلارڈ کے الہٰیاتی مسائل کے تجزیے کے انداز پر اعتراضات اٹھائے گئے۔ ایبلارڈ اپنی جدلیاتی منہج کی وجہ سے مشہور تھا، جو اُس کی تصنیف "ہاں اور نہیں" (Sic et Non) میں واضح طور پر نمایاں ہے۔ یہ کتاب طلبہ کے لیے ایک تربیتی متن تھی، جس میں اُنہیں مختلف طریقے سکھائے جاتے تھے، جن کے ذریعے وہ بظاہر متضاد بائبلی اور کلیسائی بزرگان کے اقوال میں ہم آہنگی پیدا کر سکیں۔ اِس کتاب کے مقدمے میں اِس تضاد کے ممکنہ اسباب بیان کیے گئے ہیں، جیسا کہ نقل نویسی میں کاتب کی غلطی، مترجم کی لغزش، یا مخاطبین کی سطح کو مدِ نظر نہ رکھنا۔ کیونکہ اکثر مصنفین تکنیکی اصطلاحات سے گریز کرتے ہوئے سادہ زبان میں بات کرتے تھے تاکہ عام لوگوں کو بہتر طور پر سمجھایا جاسکے۔ مزید بر آں تضاد کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ کسی لفظ کا مفہوم بدل سکتا ہے یا کسی مصنف نے اپنی بعد کی تحریروں میں اپنی رائے تبدیل کر لی ہو۔ اِن اصولوں کو بیان کرنے کے بعد ایبلارڈ نے اپنی کتاب میں مختلف معاملات پر "ہاں" اور "نہیں" (pro et contra) کے جوابی دلائل رکھے، مگر اُن کے جوابات فراہم کرنے کے بجائے، اُنہیں طلبہ کے تجزیے کے لیے چھوڑ دیا۔

ایبلارڈ کی دیگر تصانیف میں بعض الہیاتی آراء شامل تھیں، جن پر اُس کے ہم عصر علما، خاص طور پر ولیم آف سینٹ تھیری (William of Saint-Thierry) اور سینٹ برنارڈ آف کلیئر وو (St. Bernard of Clairvaux)، نے بدعت کا الزام لگایا۔ اِسی طرح اُس کے کچھ دیگر نظریات جیسا کہ "خدا کا بہترین ممکنہ دنیا تخلیق کرنا ضروری تھا" کے مسئلے پر، اگرچہ بدعت تصور نہیں کیے گئے، لیکن یہ پھر بھی معاصر علما میں شدید بحث و مباحثے کا سبب بنے، اور یہاں تک کہ تھامس اکویناس کے دور تک زیرِ بحث رہے۔

مطالعہ کے طریقے

ایبلارڈ کی تصنیف "Sic et Non" میں اختیار کیے گئے "موافقت اور مخالفت" (pro and con) کے مطالعہ کے طریقے نے تعلیمی اصولوں کو نمایاں کرنے کا موقع فراہم کیا، جو آزاد علوم، فلسفہ، اور کتبِ مقدسہ یا الٰہیات کے مطالعے میں رہنمائی کرتے تھے۔ یہ طریقے تین بنیادی مراحل پر مشتمل تھے؛

1۔ پڑھنا (lectio)

2۔ سوال اٹھانا (quaestio)

3۔ بحث کرنا (disputatio)

1۔ لیکشیو (lectio) پڑھنا:

اِن میں سے ہر ایک مشق کی ایک طویل تاریخی روایت ہے۔ لیکشیو یا پڑھنے کی مشق کا ذکر وارّو کے زمانے میں بھی ملتا ہے، جو مسیح کے دور سے کچھ پہلے کا ایک دانشور تھا۔ اِس کا پہلا مرحلہ محض بلند آواز میں پڑھنے پر مشتمل تھا۔ اگلا درجہ متن کا تجزیہ تھا، جس میں اُس کے منصوبے، خامیوں، خوبیوں، اور جدت جیسے پہلوؤں پر غور کیا جاتا تھا۔ اِس کے بعد ایک "تشریحی مطالعہ" (commentary) آتا تھا، جس میں الفاظ کی تعریفات، اشتقاقی توضیحات (etymologies)، اور بلاغتی و بیانیہ اسالیب (rhetorical techniques) کی وضاحت شامل ہوتی تھی۔ اِس توسیعی مطالعے کا اختتام فیصلہ صادر کرنے پر ہوتا تھا، جو اکثر جمالیاتی معیار (aesthetic appreciations) کی بنیاد پر کیا جاتا تھا۔ البتہ سینٹ آگسٹین اور ابتدائی مسیحی مصنفین کے نزدیک بائبل کے متون کے متعلق فیصلے اصولِ ایمان (rule of faith) کے

مطابق کیے جاتے تھے، تاکہ یہ جانچا جاسکے کہ آیا کوئی تشریح محبتِ الٰہی اور انسان دوستی میں اضافے کا سبب بن رہی ہے یا نہیں۔

جوں جوں وقت گزرتا گیا لیکشیو کی نوعیت اور اِس کا مقصد ترقی کرتا گیا۔ رابرٹ آف میلُن (Robert of Melun)، جو ایبلارڈ کا شاگرد اور بعض اوقات اُس کا ناقد بھی تھا، اُن قارئین پر تنقید کرتا تھا، جو لیکشیو کو محض بائبلی متون یا اُن کی تشریحات کی قرأت تک محدود رکھتے تھے۔ رابرٹ ایک بامعنی مطالعہ کا قائل تھا: "ہم لیکشیو میں اور کیا تلاش کرتے ہیں، سوائے اِس کے کہ متن کی حقیقی سمجھ حاصل ہو، جسے اُس کا مفہوم کہا جاتا ہے؟" ایبلارڈ کی طرح اُس کے نزدیک بھی لیکشیو کا مقصد وہ تمام سرگرمیاں تھیں، جو فہمِ متن تک لے جائیں۔ وہ سوال کرتا ہے: "اگر مفہوم معلوم نہ ہو تو کیا جانا گیا؟ اور اگر مفہوم کھولا نہ جائے تو کیا سکھایا گیا؟"

مستند اور روایتی متون کا مطالعہ

لیکشیو میں عام طور پر روایتی طور پر مقدس سمجھے جانے والے متون پر توجہ دی جاتی تھی۔ نحو (Grammar) کے اساتذہ کے لیے "ڈوناٹُس" (Donatus) اور "پریسشیان" (Priscian) کے متون بنیادی حیثیت رکھتے تھے۔ بلاغت کے ماہرین کے لیے "سِیسرو" اور "کوئنٹیلیان" (Quintilian) کی تحریریں محور تھیں۔ منطقیات (Dialectic) کے طلبہ کے لیے پورفیری کی "ایساغوجی" کا مقدمہ، ارسطو کی "درجہ بندیاں" اور "تفسیر"، اور بوئیتھیوس کی اِن پر تفاسیر بنیادی حیثیت رکھتی تھیں۔ جبکہ الٰہیات کے مطالعہ میں "بائبلی متون" کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔

مستند تشریحات اور تفاسیر

تشریحات اور وضاحتوں کے لیے مختلف مستند مفسرین سے مدد لی جاتی تھی۔ مثلاً بائبل کی تفسیر کے لیے جیروم، امبروز (Ambrose)، آگسٹین، ہلیری، باسیل (Basil)، گریگری (Gregory the Great)، جان کرِسوسٹم (John Chrysostom) وغیرہ نمایاں تھے۔ فلسفہ کے حوالے سے ارسطو، سِیسرو، بوئیتھیوس، افلاطون، کالسیڈیوس (Chalcidius)، میکروبیوس (Macrobius)، اور ڈایونیسیوس (Dionysius the Pseudo-Areopagite) جیسے مفکرین کو سند سمجھا جاتا تھا۔

لیکشیو کی خصوصیات

لیکشیو کے تین بنیادی اوصاف تھے:

1۔ مستند ہونا: یعنی یہ صرف اُن متون پر مبنی ہوتا، جو معتبر سمجھے جاتے تھے۔

2۔ معزز مفسرین پر انحصار: یعنی تفاسیر اُن لوگوں سے لی جاتی تھیں، جو علم کے ماہر تسلیم کیے جاتے تھے۔

3۔ روایتی علم کی منتقلی: یعنی ایک نسل سے دوسری نسل تک مستند علم پہنچایا جاتا تھا۔

لیکشیو کا معلم (lector) وہ استاد ہوتا تھا، جس کی مہارت آزاد علوم، فلسفیانہ متون، اور بائبلی تشریحات کے مستند اصولوں کی گہرائی تک پہنچنے میں ہوتی تھی۔ اِس کا بنیادی مقصد طلبہ اور اسکالرز کو مستند علمی روایات سے روشناس کروانا اور ان کی ذہنی تربیت کرنا تھا۔

2۔ کوئیسچیو (Quaestio) سوال کرنا:

قرونِ وسطیٰ میں کوئیسچیو کی مشق اُس وقت فروغ پانے لگی، جب ایبلارڈ، رابرٹ آف میلُن اور دیگر علمانے محض متن کی قرأت اور اُس پر تشریحات سے آگے بڑھ کر اُس کے مفہوم کو دریافت کرنے کی کوشش کی۔ جب اُنہوں نے بائبلی متون کا جائزہ لیا، تو پایا کہ آبائی، یعنی ابتدائی کلیسائی بزرگان کی تفاسیر میں اختلاف پایا جاتا تھا۔ جب اِن مستند شخصیات کی آراء باہم متضاد ہوتی تھیں، تو علما کو اُن کی جانچ کرنی پڑتی اور یہ طے کرنا ہوتا کہ کس کی توضیح زیادہ مدلل اور معقول ہے۔ یوں تشریحی دلائل خود اِن شخصیات کی اتھارٹی سے زیادہ اہم ہونے لگے۔ یہ کوئی نیا رجحان نہیں تھا، بلکہ آبائی عہد میں بھی ایسا ہوتا رہا تھا۔ ایبلارڈ اور رابرٹ آف میلُن نے دعویٰ کیا کہ وہ اُنہی قدیم بزرگان کے طریقۂ کار کی پیروی کر رہے ہیں۔

رابرٹ آف میلُن اس بات پر زور دیتا ہے کہ نئے سوالات دو وجوہات کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں: کبھی کسی حقیقی شُبہ کی وجہ سے، اور کبھی تعلیمی ضرورت کی بنا پر۔ یعنی بعض سوالات فطری، حقیقی اور خود بخود پیدا ہونے والے ہوتے ہیں۔ جبکہ دیگر سوالات خاص طریقۂ تدریس کے تحت سوچے سمجھے طور پر اٹھائے جاتے ہیں۔ مثلاً بعض اوقات ایسے موضوعات پر بھی سوالات اٹھائے جاتے ہیں، جن پر کوئی حقیقی شبہ نہیں ہوتا۔ مثلاً: "کیا خدا کا وجود ہے؟"، "کیا روح غیر مادی ہے؟" یا "کیا والدین کی عزت کرنی چاہیے؟"

یہ سوالات اِس لیے نہیں اٹھائے جاتے کہ معلم واقعی اِن معاملات پر شک رکھتا ہے، بلکہ اِس لیے کہ وہ خود اور اُس کے شاگرد اِن موضوعات پر زیادہ مضبوط دلائل حاصل کر سکیں۔

منطقی سوالات اور ان کا کردار

کوئیسچیو کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ صرف کچھ خاص قسم کے سوالات ہی محض معلومات حاصل کرنے سے آگے بڑھ کر تفہیم کو جنم دیتے ہیں۔ گلِبرٹ آف پوئٹئرس (Gilbert of Poitiers) وضاحت کرتا ہے: "کوئیسچیو اُس وقت پیدا ہوتا ہے، جب ایک دعویٰ (affirmation) اور اُس کی متضاد نفی (contradictory negation) کے درمیان تصادم ہو۔ جب کسی ایک جانب دلائل کی کمی ہو، تو یہ حقیقی کوئیسچیو نہیں کہلاتی۔ لیکن اگر دونوں متضاد آراء کے پاس اپنے اپنے دلائل ہوں، تو یہی کوئیسچیو کا اصل مقام ہے"۔

اِس قسم کے سوالات معلم کو مجبور کرتے تھے کہ وہ منطقی بحث کے ذریعے مختلف مستند آراء میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ جب کوئی شخص اپنے سوال کے جواب میں مضبوط دلائل فراہم کر دیتا، تو وہ خود بھی ایک مستند شخصیت بن جاتا، اور یوں اُسے ماجِسٹر (magister) یا استاد کا درجہ حاصل ہو جاتا۔ اِس طریقۂ تدریس نے بائبل کے مطالعے کو عقلی علم میں بدل دیا۔ قرونِ وسطیٰ کے محلاتی، راہبانہ اور کیتھیڈرل اسکولوں کے اساتذہ، جو اِس نئے علمی رجحان میں مہارت رکھتے تھے، وقت کے ساتھ ساتھ کلیسائی بزرگان کی مانند قابلِ احترام علمی شخصیات بن گئے۔

3۔ بحث کرنا (Disputatio):

ابتدائی طور پر سوالات کا نیا طریقِ کار مخصوص متون کو گہرائی سے سمجھنے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر بائبلی متون کا مطالعہ کرتے ہوئے سوالات اِس ترتیب سے اٹھائے جاتے، جس ترتیب سے وہ بائبل میں پیش کیے گئے تھے۔ مگر جیسے جیسے ماجِسٹری

(magistri) نے اپنے عقلی استدلال میں مہارت حاصل کی، اُنہوں نے محسوس کیا کہ بائبلی سوالات کو متنی ترتیب (textual order) کے بجائے منطقی ترتیب (logical order) میں پیش کرنا زیادہ مفید ہو گا۔ یوں مباحثہ (disputationes) کی ایک نئی منظم شکل وجود میں آئی، اور اِس کا نتیجہ ایک جامع سوالنامے (summa quaestionum) کی شکل میں سامنے آیا، جسے "سُمّا" (summa) کہا جاتا تھا۔

مباحثے کا ارتقا

اوڈو آف سوئسّون (Odo of Soissons) جب 1164ء کے لگ بھگ پیرس میں پڑھا رہا تھا، تو اُس کے دروس میں کوئیسچیو اور لیکشیو کو علیٰحدہ علیٰحدہ نشستوں میں پڑھایا جاتا تھا۔ اِس کا مطلب یہ تھا کہ پہلے متن کی قرأت کی جاتی، اور پھر علیحدہ نشست میں سوالات پر بحث کی جاتی۔ تاہم اِن سوالات کا تعلق اب بھی بائبلی متن سے ہوتا تھا۔

لیکن جب سائمن آف تورنائی (Simon of Tournai) کا دور آیا (تقریباً 1201ء)، تو کوئیسچیوڈ سپیوٹیٹ (quaestiones disputatae) یعنی "زیرِ بحث سوالات" اور لیکشیو کے درمیان مکمل علیحدگی واقع ہو چکی تھی۔ اب مباحثہ ایک مستقل عقلی فن بن چکا تھا۔

مباحثے کا عقلی ڈھانچہ

مباحثہ اب محض بائبلی متن کی تفسیر (exegesis) نہیں رہا تھا، بلکہ یہ ایک عقلی طور پر منظم تصنیف بن چکا تھا، جو کسی ایک مرکزی موضوع سے متعلق کئی سوالات کو شامل کرتا تھا۔ اِس میں مختلف علمی آراء پر غور کیا جاتا، مستند شخصیات کے دلائل کا موازنہ کیا جاتا، اور ایک منطقی نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی۔ یوں قرونِ وسطیٰ کے علمی اداروں میں لیکشیو، کوئیسچیو، اور ڈسپیوٹیشیو تین ایسے مرکزی طریقہ ہائے تدریس بن گئے، جنہوں نے فلسفہ، الٰہیات، اور عمومی علمی ترقی میں اہم کردار ادا کیا۔

بارہویں صدی کی الٰہیات پر نوافلاطونی اثرات

الٰہیات میں سب سے زیادہ اثر ورسوخ رکھنے والی روایت یقیناً سینٹ آگسٹین کی تھی۔ اُس کے گہرے نظریات، جن میں خدا کی "تثلیثی ذات"، تمام تخلیق کا الٰہی ماخذ، روح اور خدا کے درمیان فطری تعلق، امن کا خدائی نظام میں سکون، انسانی علم میں خدائی روشنی کا کردار، حقیقی حکمت کی فطرت اور دنیوی سائنس شامل تھے، صدیوں تک منتقل ہوتے رہے۔ اُس کے یہ نظریات اُس کی مشہور تصانیف "شہرِ خدا" (City of God)، "التّثلیث" (The Trinity)، "اعترافات" (The Confessions)، "مسیحی عقائد" (On Christian Doctrine) اور بے شمار خطبات، مکتوبات، اور عقیدتی و اخلاقی رسائل میں محفوظ رہے۔ کسی اَور کلیسائی بزرگ (Church Father) کو اِتنی علمی و روحانی اتھارٹی حاصل نہ تھی۔ اگرچہ بوئیتھیوس ارسطو کے منطقی کاموں کا مترجم اور مفسر تھا، لیکن اُس کا کچھ حلقوں میں خاصا اثر تھا۔

اُس کے الٰہیاتی رسائل میں زیادہ تر پروکلُس اور کچھ حد تک پورفیری کے نظریات دیکھے جا سکتے ہیں۔ اُس کے مشہور علمی مضامین، مثلاً "تثلیث"، "کاتھولک ایمان" (On the Catholic Faith)، "یوتخس کو جواب" (Against Eutyches) اور "دی ہیبڈوماڈیبُس" (De Hebdomadibus)، اگرچہ اُس کی مشہور تصنیف "کنسولیشن آف فلاسفی" (Consolation of Philosophy) جتنے مشہور نہ تھے، مگر پھر بھی تھیئری آف شارترس (Thierry of Chartres)، گلبرٹ آف پوئٹیرس، اور کلاریم بالڈ آف آراس (Clarembald of Arras) جیسے علمانے اُن پر تشریحات لکھی تھیں۔

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے ڈایونیسیوس کی تصانیف، مثلاً "اسمائے الٰہیہ" The Divine Names)، "اسراری الٰہیات" (The Mystical Theology)، دی سیلیسٹیئل ہئیرارکی (The Celestial Hierarchy)، اور دی ایکلیسیاسٹیکل ہئیرارکی (The Ecclesiastical Hierarchy) اور اُس کے یونانی مفسرین کی تحریروں کے تراجم، مسیحی نو افلاطونی فلسفہ کو قرونِ وسطٰی کے لاطینی عالَم میں مزید پھیلانے کا باعث بنے۔ خصوصاً سینٹ وکٹر کے خانقاہی مدرسے (Monastery of Saint-Victor) میں، جہاں ہیوگ (Hugh) اور رچرڈ (Richard) کی تفاسیر، جون اسکاٹس ایریجینا اور جان دی سارا سین (John the Saracen) کی روایت کی پیروی کر رہی تھیں، نو افلاطونی اثرات نمایاں تھے۔ یہ سلسلہ تھامس گیلس (Thomas Gallus) کے دور (تیرہویں صدی) تک جاری رہا۔

سینٹ وکٹر میں نو افلاطونی اثر صرف ڈایونیسیوس اور اُس کی تفاسیر تک محدود نہ تھا۔ بلکہ ہیوگ کے مذہبی رسائل اور خاص طور پر رچرڈ کی تحریریں پورفیری اور پروکلُس کے نظریات سے براہِ راست یا بالواسطہ متاثر تھیں۔

بارہویں صدی میں مدرِسی الٰہیات کی ترقی

جیسا کہ لیکشیو(lectio)، کوئیسچیو(quaestio)اور ڈسپیوٹیشیو(disputatio)پر ہونے والی بحث سے واضح ہوتا ہے، قرونِ وسطیٰ میں مطالعے کے روایتی طریقے ایک نئی جہت اختیار کر رہے تھے۔ اینسلم(Anselm of Canterbury)اور پیٹر ایبلارڈ ایسے سوالات کر رہے تھے، جو مسیحی عقائد کی گہری تفہیم کے متقاضی تھے۔ یہاں تک کہ وہ مکاتبِ فکر بھی، جو انسلم کو نظر انداز کر رہے تھے یا ایبلارڈ پر تنقید کر رہے تھے، بائبل کے مطالعے کو سُمّا (summa)، یعنی منطقی ترتیب پر مبنی سوالات کے مجموعے میں منظم کر رہے تھے۔ وہ تعلیمی ادارے، جو اِس نئے عقلی یا فہم پر مبنی طریقۂ تدریس کو نظر انداز کر رہے تھے، طلبہ کو اپنی طرف متوجہ کرنے میں ناکام ہو رہے تھے۔

نتیجتاً اسکول آف لاؤن(School of Laon)اپنی اثر پذیری کھو بیٹھا، جبکہ سینٹ وکٹر کا مدرسہ (School of Saint-Victor)، باوجود اپنی علمی قوت کے، آخر کار پیرس کے کیتھیڈرل اسکول(Cathedral School of Paris)سے پیچھے رہ گیا۔

پیٹر لومبارڈ اور "سینٹینسز"

بارہویں صدی میں مسیحی عقائد پر مبنی سوالات کی سب سے معتبر منطقی ترتیب والی تصنیف پیٹر لومبارڈ (Peter Lombard) کی "سینٹینسز" (Sentences) تھی۔ یہ چار جلدوں پر مشتمل ایک ضخیم علمی مجموعہ تھا، جس کے مختلف نسخوں پر متعدد حواشی لکھے گئے۔ حتیٰ کہ وہ علما بھی، جو اپنی علیٰحدہ سُمّا مرتب کر رہے تھے، پیٹر لومبارڈ کی ترتیب و انداز کی پیروی کر

رہے تھے۔ لومبارڈ کو اِس قدر علمی مقام حاصل ہوا کہ اُسے ماجسٹر، یعنی استادِ فن کا لقب دیا گیا۔ یہ لقب سترہویں صدی تک رائج رہا، اور اِس دوران سینکڑوں تفسیریں اُس کی سینٹینسز پر لکھی گئیں۔

بارہویں صدی میں بائبل کی تدریس

اُس دور میں بائبل ہی الٰہیات کی تعلیم کا بنیادی متن تھا۔ زیادہ تر تفسیریں اخلاقی تشریح کے انداز میں لکھی جاتی تھیں، جن میں گریگوری اعظم کی مورالیا آن جاب (Moralia on Job) اور اِس کے بعد آنے والی قرونِ وسطیٰ کی اخلاقی تشریحی روایت کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ تاہم پیچیدہ مذہبی مسائل، مثلاً تثلیث، مسیح کا تجسّم، اور دیگر اہم عقائد۔ اِن پر بعد میں ڈسپیوٹیشن (disputation) کے لیے الگ نشستوں میں بحث کی جاتی تھی۔ یہ تیرہویں صدی میں جا کر ہوا کہ الیگزینڈر آف ہیلز (Alexander of Hales)، یونیورسٹی آف پیرس اور رچرڈ فشاکر (Richard Fishacre)، یونیورسٹی آف آکسفورڈ نے پیٹر لومبارڈ کی سینٹینسز کو ایک باضابطہ نصابی کتاب کے طور پر اپنایا تاکہ مشکل مذہبی مسائل پر بحث کے لیے یہ ایک لازمی رہنما بن جائے۔

اِسی دوران پیٹر کومیسٹور (Peter Comestor) کی ہسٹوریا "تاریخِ مدرسیت" (Historia Scholastica) کو بھی پیرس میں باضابطہ نصابی کتاب کے طور پر متعارف کرایا گیا۔ اِس کا مقصد یہ تھا کہ بائبلی تاریخ کا ایک جامع بیانیہ فراہم کیا جائے، تاکہ انفرادی بائبلی متون کے مطالعے میں سہولت ہو۔

تیرہویں صدی میں فنونِ لطیفہ کے شعبوں میں ترقی

یونیورسٹی آف پیرس کے ابتدائی دور میں اساتذہ اور طلبہ کی "یونیورسٹی برادری" (Universitas Magistrorum et Studentium) کو قدیم آزاد علوم کے مختلف شعبوں میں مستند متون کا ایک قیمتی ذخیرہ ورثے میں ملا تھا۔ تاہم ایک نیا علمی سرمایہ بھی تراجم کے مراکز سے پہنچ رہا تھا۔ مثلاً طولیدو (Toledo)، جہاں جیراڈ آف کریمونا (Gerard of Cremona)، ڈومینک گنڈسالینس (Dominic Gundissalinus) اور جان ابنِ داوٗد (John Ibn Daud) ارسطو کے مستند اور منسوب کردہ متون کے ساتھ ساتھ اُن پر تحریر شدہ تفاسیر کو ترجمہ کر رہے تھے۔ بوئیتھیوس نے پہلے ہی ارسطو کی بعض منطقی تصانیف کا ترجمہ کیا تھا اور اُن پر تفسیری کام بھی کیا تھا۔ اگرچہ یہ نئے تراجم بہتر تھے، لیکن اِس کے باوجود بوئیتھیوس کے قدیم منطقی متون اپنی جگہ برقرار رہے، جن میں پورفیری کی ایساغوجی اور ارسطو کی "درجہ بندیاں" اور "تفسیر" شامل تھیں۔ نئے منطقی تراجم میں پریور اینالیٹکس (Prior Analytics) اور ٹاپکس (Topics) شامل تھے، جو اُن قدیم تراجم کی جگہ لے رہے تھے، جو بعض کے نزدیک بوئیتھیوس سے منسوب تھے۔ اِسی دوران یونانی اور عربی متون کے ذریعے مترجمین، بشمول جیمز آف وینس (James of Venice) نے سوفیسٹیکل ریفیوٹیشنز (Sophistical Refutations) کو بہتر بنایا اور پہلی بار پوسٹیریور اینالیٹکس (Posterior Analytics) کا ترجمہ پیش کیا۔

جیراڈ آف کریمونا کی کاوشوں کی بدولت ارسطو کی متعدد غیر منطقی تصانیف بھی دستیاب ہو گئیں۔ اُس نے فزکس (Physics)، آن جینریشن (On Generation)، آن دی ہیونز (On the Heavens) اور آن دی میٹیورز (On the Meteors) کی ابتدائی

تین کتابوں کا عربی سے ترجمہ کیا۔ اِس کے ساتھ ہی ہینریکس ارسطیپس (Henricus Aristippus) نے یونانی متون سے آن دی میٹیورز کی چوتھی کتاب اور آن جینریشن کا ترجمہ کیا۔ نیز بعض گمنام تراجم بھی سامنے آئے، مثلاً فزکس (Physics)، آن دی سول (On the Soul) اور میٹافزکس (Metaphysics) کی ابتدائی چار کتابوں کے یونانی سے ترجمے۔ یہ تمام متون صدیوں سے عرب دنیا میں موجود تھے اور اِن پر ابنِ سینا اور ابنِ رشد کی تفاسیر لکھی جاچکی تھیں، تاکہ اسلامی دنیا میں قرآن اور ارسطو کی فلسفیانہ فکر کے درمیان ممکنہ تنازعات کا سامنا کیا جاسکے۔ تیرہویں صدی کے آغاز میں یہ نیا علمی ذخیرہ لاطینی مغرب کے سامنے ایک اہم چیلنج بن کر اُبھرا، خاص طور پر اِس لیے کہ روایتی مسیحی نقطۂ نظر زیادہ تر سینٹ آگسٹین کے الہامی فلسفے پر مبنی تھا۔

ارسطوی فلسفے پر پابندی اور تدریجی قبولیت

1210ء میں ڈیوڈ آف ڈینانٹ (David of Dinant) کی بدعتی تعلیمات کی مذمت کے ساتھ ایک فتویٰ جاری کیا گیا، جس میں یہ حکم دیا گیا: "ارسطو کی کتابیں جو طبیعی فلسفے سے متعلق ہیں، یا اُس پر لکھی گئی تفاسیر پیرس میں نہ تو عوامی سطح پر اور نہ ہی نجی طور پر پڑھی جائیں، اور اِس حکم کی خلاف ورزی کرنے والے پر کلیسائی سزا (Excommunication) عائد ہوگی"۔

پانچ سال بعد 1215ء میں یونیورسٹی کے نئے قواعد و ضوابط میں یہ پابندی دوبارہ دوہرائی گئی۔ اِسی طرح 1228ء میں پوپ گریگوری نہم (Pope Gregory IX) نے پیرس کے علمائے دین کو متنبہ کیا کہ فلسفے کو صرف معاون علم کے طور پر استعمال کریں اور الہامی

صحائف کی تعلیمات کو فلسفیوں کے خیالی تصورات سے آلودہ نہ کریں۔ تاہم بتدریج ارسطو کے پیچیدہ فلسفے کو پیرس کے نصاب میں جگہ ملتی گئی۔ 1255ء کے قواعد و ضوابط ظاہر کرتے ہیں کہ فنونِ لطیفہ کے شعبے میں تبدیلی آچکی تھی۔ اب نصاب کا مرکز وہ آزاد علوم نہیں رہے، جن کی سینٹ آگسٹین نے آن کرسچین ڈاکٹرین (On Christian Doctrine) میں وکالت کی تھی، بلکہ اب ارسطو کی فلسفیانہ تعلیمات مرکزی حیثیت حاصل کرچکی تھیں۔

اگرچہ 1255ء کے قواعد میں ارسطو کی تمام تصانیف کی تدریس کو لازمی قرار دیا گیا، مگر مطالعے کے لیے جو وقت مختص کیا گیا تھا، وہ نہایت مختصر تھا۔ چنانچہ اِس دور میں ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ خلاصوں کی مدد سے کیا جاتا، نہ کہ تفصیلی تشریحات اور سوال و جواب کے ذریعے۔ سینٹ تھامس ایکوئناس کی ارسطو کی نیکوماکین اخلاقیات، روح، طبیعیات اور مابعد الطبیعیات پر لکھی گئی تفسیریں بعد میں آئیں۔

ارسطو کی فلسفیانہ فکر اور مسیحی نظریات کا تصادم

سینٹ بوناونچر کے 1260ء کے خطبات اور 1270ء اور 1277ء کے مذمتی فتوے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ارسطو کی فکر، بالخصوص ابنِ رشد کی تشریحات کے ذریعے، فنونِ لطیفہ کے شعبے میں گہرا اثر ڈال رہی تھی۔ یہاں چند بنیادی اختلافات سامنے آئے۔ مثلاً:

1۔ دنیا کی تخلیق: مسیحیت کے مطابق دنیا کو خدا نے تخلیق کیا، جبکہ ارسطو کا نظریہ یہ تھا کہ دنیا ازلی ہے۔

2۔ انسانی عقل کی نوعیت: مسیحی عقیدے کے مطابق انسانی روح انفرادی اور لافانی ہے، جبکہ ابنِ رشد کے فلسفے میں اجتماعی عقلیت کا تصور ملتا ہے۔

3۔ خدا کی علمیت: مسیحیت کے مطابق خدا ہر چیز سے آگاہ ہے، جبکہ ارسطو کے مطابق خدا صرف کلیات (Universals) کو جانتا ہے۔

4۔ خدا کی مشیت: مسیحی تصور میں خدا کائنات کے ہر پہلو پر نگران ہے، مگر ارسطو کا فلسفہ اِس معاملے میں محدود نظریہ پیش کرتا ہے۔

تیرہویں صدی کے آخر میں فلسفیانہ رجحانات

تیرہویں صدی کے آخر تک فنونِ لطیفہ کے شعبے میں ارسطو کی فلسفیانہ تشریحات کے حوالے سے مختلف نظریات سامنے آئے۔ حقیقت پسند (Realists) اور نامیت پسند (Nominalists) ارسطو کے نظریات کی تشریح کے مختلف طریقوں پر بحث کرتے رہے۔ اب اختلافات ایک مخصوص فکری روایت میں منظم ہو چکے تھے۔

چودہویں صدی میں فلسفہ اور الٰہیات کا امتزاج

چودہویں صدی کے آغاز میں صورتحال مزید بدل گئی۔ والٹر بَرلے (Walter Burley) کی مثال لی جائے تو 1300ء تا 1337ء کے درمیان ارسطو کی منطق اور طبیعیات پر لکھنے کے باوجود وہ کلیسائی حلقوں میں شک و شبہ کا شکار نہ ہوا۔ پیرس اور آکسفورڈ کی یونیورسٹیوں میں فنونِ لطیفہ کے شعبے کو ارسطو کے فلسفے کے ایک علمی مرکز کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ اب سوال یہ نہیں رہا تھا کہ ارسطو کی تعلیمات کو دہرانا ہے، بلکہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ آیا "ارسطو جو کہتا ہے، وہ حقیقت پر مبنی ہے یا نہیں؟"

تیرہویں صدی سے آگے علمِ الٰہیات کی فیکلٹی میں پیش رفت

ولیم آف اوکزیرؔ (William of Auxerre) نے اپنی تصنیف "سُمّا اؤریا" (Summa aurea) کے مقدمے میں، جو 1230ء کے آس پاس لکھی گئی، علمِ الٰہیات کے مختلف کاموں کو تین نکات میں خلاصہ کیا۔ مثلاً؛

1۔ مسیحی مؤمنین کے ایمان کو بڑھانے اور مضبوط کرنے کے لیے دلائل فراہم کرنا۔

2۔ ملحدوں اور بدعتیوں کے خلاف مسیحی عقیدے کا دفاع دلائل کے ذریعے کرنا۔

3۔ بعض غیر مؤمنین کو دلائل کے ذریعے کلیسائی ایمان کو قبول کرنے کی طرف راغب کرنا۔

ولیم کے نزدیک ایک عالمِ الٰہیات (Theologian) کے لیے دلائل اہم ہیں، لیکن علمِ الٰہیات کی اصل بنیاد دلائل پر نہیں بلکہ ایمان پر ہوتی ہے۔ وہ اصرار کرتا ہے کہ ایمان ذہن کے لیے ایک روشنی ہے، جو مومن کو خدا اور الٰہی امور کو دیکھنے میں مدد دیتی ہے۔ وہ مزید کہتا ہے: "جتنا زیادہ کسی کا نفس ایمان سے روشن ہوتا ہے اور پھر اُن دلائل سے مزید منور ہوتا ہے، جن پر وہ غور و فکر کرتا ہے، اُتنا ہی وہ نہ صرف یہ دیکھتا ہے کہ جو کچھ وہ مانتا ہے، وہ سچ ہے، بلکہ یہ بھی کہ وہ ایسا کیوں اور کیسے ہے"۔ یہ درحقیقت سینٹ انسلم کے بیان کردہ چوتھے کام کی طرف اشارہ ہے، یعنی "سمجھنے کی جستجو"۔ ولیم کے مطابق یہی وہ بات ہے، جس کی طرف یسعیاہ (9:7) میں اشارہ کیا گیا: "جب تک تم ایمان نہ لاؤ، تم سمجھ نہ پاؤ گے"۔

تھامس ایکویناس اور علمِ الٰہیات کا فلسفیانہ دائرہ

تقریباً بیس سال بعد، جب تھامس اکویناس علمِ الٰہیات کی تعلیم حاصل کر رہا تھا، اُس وقت "آرٹس فیکلٹی" ارسطوی فلسفے کی طرف تیزی سے بڑھ رہی تھی۔ ولیم آف اوکزیئر اور دیگر پیرس کے اساتذہ کے نظریات کو ایک مختلف فلسفیانہ ماحول میں اپنی جگہ بنانی تھی۔

تھامس ایکوئناس کے دور میں "علمِ الٰہیات" کا لفظ عام ہونے لگا، اور اِس کا تعلق ارسطو کی "مابعد الطبیعات" سے جوڑا گیا۔ ارسطو کی مابعد الطبیعات کا آخری حصہ الٰہی حقائق پر بحث کرتا ہے، اور چونکہ "مسیحی مکاشفہ" بھی الٰہی حقیقت سے متعلق ہے، تو سوال پیدا ہوا: "کیا مسیحی تعلیم کو کسی طرح سائنس کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ ارسطو کی "الٰہی سائنس" تھی؟" یہی سوال تھامس اکویناس نے اپنی تصنیف "سمّا تھیولوجیا" (Summa Theologiae) کے آغاز میں اٹھایا۔

علمِ الٰہیات: سادہ سائنس یا تابعِ سائنس؟

تھامس اکویناس نے ارسطو کی "پوسٹیریور اینالیٹکس کا حوالہ دیا، جس میں ارسطو نے سائنس کو دو اقسام میں تقسیم کیا۔ مثلاً؛

1۔ سادہ سائنس (Simple Science): جو اپنے اصولوں کو خود ثابت کر سکتی ہے۔

2۔ تابع سائنس (sub alternated Science): جو اپنے کچھ بنیادی اصول کسی دوسری مضبوط سائنس سے اخذ کرتی ہے۔ مثال کے طور پر "آپٹکس" (Optics) تابعِ سائنس ہے، کیونکہ یہ اپنی بنیادی معلومات جیومیٹری (Geometry) سے لیتی ہے۔

تھامس ایکوئناس کے مطابق علمِ الٰہیات ایک "تابعِ سائنس" ہے، کیونکہ اِس کے کچھ بنیادی اصول اُن الٰہی علوم سے ماخوذ ہیں، جو خدا اور برگزیدہ ہستیوں کو براہِ راست حاصل ہیں (یعنی وحی کے ذریعے)۔ علمِ الٰہیات پھر اُن اصولوں پر مزید استدلال کرتا ہے اور فطری علم کی روشنی میں مزید نکات اخذ کرتا ہے۔

تھامس ایکوئناس پر تنقید: گاڈفرے کا مؤقف

سب فلسفی ارسطو کی بنیاد پر علمِ الٰہیات کو "تابعِ سائنس" ماننے پر راضی نہ تھے۔ گاڈفرے آف فونٹینیز (Godfrey of Fontaines) نے، جو ایک نامور فلسفی اور ایکوئناس کا ناقد تھا، کہا کہ: "اگر سائنس کا معیار: ثبوت" ہے، تو علمِ الٰہیات سائنس نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہم اپنی آنکھوں سے خدا کی حقیقت کا مشاہدہ نہیں کر سکتے"۔ گاڈفرے کے مطابق علمِ الٰہیات "یقین" (Conviction) تو پیدا کر سکتا ہے، لیکن ایسا ثبوت فراہم نہیں کرتا، جو سائنسی معیار پر پورا اترے۔ وہ دلیل دیتا ہے کہ: "ہماری دنیا میں ایک عالمِ دین صرف ایمان کی روشنی میں حقائق کو سمجھتا ہے، جبکہ حقیقی سائنس کو تجرباتی یا منطقی ثبوت درکار ہوتا ہے"۔ یہاں تک کہ گاڈفرے نے 1296ء-1297ء میں پیرس کے بشپ سے درخواست کی کہ وہ ایکوئناس کے اُن خیالات کی مذمت ختم کرے، جو 1277ء میں مسترد کر دیے گئے تھے، کیونکہ وہ مسیحی تعلیمات کے دفاع میں اہم تھے۔

ہنری آف گینٹ: آگسٹینی نظریہ کی بحالی

گاڈفرے کے برعکس ہنری آف گینٹ (Henry of Ghent) نے ایکوئناس کے نظریے پر مزید سخت تنقید کی اور سینٹ آگسٹین کے "تنویرِ الٰہی" (Divine Illumination) کے نظریے کو بحال کرنے کی کوشش کی۔ ہنری کا ماننا تھا کہ: "خدا وہ نور ہے، جو ہر قسم کے فکری ادراک کو سہارا دیتا ہے۔ بعض علماء، جیسا کہ آگسٹین کو خدا کی ذات کا براہِ راست مشاہدہ دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ تثلیث کی حقیقت وغیرہ"۔ اِس نظریے کے مطابق علمِ الٰہیات کو کسی اور سائنس سے ماخوذ نہیں سمجھا جا سکتا، کیونکہ یہ براہِ راست خدا کے اولین اصولوں پر مبنی ہے۔ ہنری کا مؤقف ایکوئناس اور گاڈفرے دونوں کے برعکس تھا، کیونکہ وہ علمِ الٰہیات کو کسی بھی دوسرے سائنسی ماڈل میں فِٹ کرنے کے بجائے، اُسے ایک خاص الٰہی حکمت کے طور پر دیکھتا تھا، جو دوسرے تمام علوم سے برتر ہے۔

تیرہویں صدی میں علمِ الٰہیات کی تعریف پر زبردست مباحثے ہوئے۔ تھامس ایکوئناس نے اِسے ایک "تابع سائنس" قرار دیا، جو وحی سے اصول لیتی ہے اور عقل سے استدلال کرتی ہے۔ گاڈفرے نے کہا کہ سائنس کا مطلب ثبوت پر مبنی علم ہے، اور چونکہ علمِ الٰہیات میں حتمی مشاہدہ نہیں، اِس لیے اِسے سائنس نہیں کہا جا سکتا۔

ہنری آف گینٹ نے آگسٹینی فلسفے کو فروغ دیا، جس کے مطابق الٰہیات کسی بھی انسانی سائنس سے بلند تر ہے اور براہِ راست تنویرِ الٰہی سے وابستہ ہے۔ یہ اختلافات آگے چل کر "مدرسی فلسفہ" (Scholasticism) اور مسیحی الٰہیات کے مزید ارتقاء کا سبب بنے، جن کی گونج صدیوں تک سنائی دیتی رہی۔

علمِ الٰہیات اور ارسطو

بیس سال بعد جب تھامس ایکوئناس الٰہیات کی تعلیم حاصل کر رہا تھا اور پڑھا رہا تھا، تو فیکلٹی آف آرٹس آہستہ آہستہ ایک ارسطوی فلسفیانہ فیکلٹی میں تبدیل ہو رہی تھی۔ ولیم آف آکسرے اور دیگر پیرس کے اساتذہ کے عمومی الٰہیاتی طریقۂ کار کو ایک بالکل مختلف فلسفیانہ فضا کا سامنا تھا، جہاں اُسے خود کو ڈھالنے کی ضرورت تھی۔

الٰہیات کا لفظ زیادہ عام استعمال میں آ رہا تھا اور یہ ارسطو کی مابعد الطبیعات کے مفہوم سے جُڑ رہا تھا۔ ارسطو کی مابعد الطبیعات الٰہیات کے طور پر سمجھی جا سکتی ہے، کیونکہ یہ الٰہی حقائق سے متعلق ایک علم تھا۔ مسیحی مکاشفہ بھی الٰہی حقائق سے متعلق تھا۔ سوال یہ پیدا ہوتا تھا: "کیا مسیحی تعلیم کسی حد تک ارسطو کے "الٰہیاتی علم" (Theological Science) کی طرح ایک علم ہو سکتی ہے؟" یہی سوال ایکوئناس نے اپنی سُوما تھیولوجیا کے آغاز میں کیا: "کیا مقدس تعلیم ایک سائنس ہے؟" اُس کا جواب نہ تو مکمل ہاں تھا اور نہ ہی ناں۔

الٰہیات، ایک ماتحت علم؟

تھامس ایکوئناس کو معلوم تھا کہ ارسطو نے پوسٹیریئر اینالیٹکس میں علم کی دو اقسام بیان کی ہیں؛

1۔ ایک مکمل علم، جو خود اپنے اصولوں کو ثابت کر سکتا ہے۔

2۔ ایک ماتحت علم (Subalternated Science)، جیسا کہ بصریات (Optics)، جو اپنی بنیادی اصولیات کسی اَور علم سے اخذ کرتا ہے، جیسا کہ ہندسہ (Geometry)۔

ارسطو نے بصریات کو ایک مکمل علم نہیں بلکہ ایک ماتحت علم کہا، کیونکہ یہ ہندسہ پر انحصار کرتا ہے اور پھر اپنے مخصوص نتائج اخذ کرتا ہے، جیسا کہ بصری خطوط (Lines of Vision) کا مطالعہ۔ ایکوئناس کے نزدیک الٰہیات بھی ایک ماتحت علم ہے۔ اِس کے بعض اصول مقدس صحائف میں بیان کردہ خدائی حقائق سے ماخوذ ہوتے ہیں، اور پھر اِن حقائق کے بارے میں مزید گہرے نکات ہم اپنی فطری عقل کے ذریعے سمجھ سکتے ہیں۔ چنانچہ الٰہیات ایک مطلق (Absolute) علم نہیں، بلکہ یہ ایک سچا ماتحت علم ہے، جو کہ خدا اور جنت میں بابرکت لوگوں کے علم کے ماتحت ہے۔

گاڈفرے کا اعتراض

تمام فلسفی، جو ارسطو کے فلسفے کے ماہر تھے، ایکوئناس کے اِس نظریے سے متفق نہ تھے۔ گاڈفرے آف فونٹین (Godfrey of Fontaines) نے، جو ایکوئناس کے احترام میں بھی تھا، یہ اعتراض اٹھایا کہ: "علم ہمیشہ شواہد پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہمارے پاس واضح شواہد موجود ہیں تو یہ علم ہے، ورنہ نہیں"۔

گاڈفرے کا کہنا تھا کہ اگر بائبل پر مبنی الٰہیات حقیقی علم ہوتا، تو اِس کے نتائج میں دو طرح کی قطعیت ہوتی۔ مثلاً:

1۔ شواہد کی قطعیت (Certitude of Evidence)

2۔ ایمان کی قطعیت (Certitude of Conviction)

لیکن چونکہ الٰہیات کے اصول بائبل سے لیے گئے ہیں اور تجرباتی طور پر قابلِ مشاہدہ نہیں ہیں، اِس لیے اُن میں شواہد کی قطعیت نہیں، بلکہ صرف ایمان کی قطعیت ہوتی ہے۔

ہنری کا نقطۂ نظر

دوسری طرف ہنری آف گینٹ (Henry of Ghent) نے ایک بالکل مختلف نظریہ پیش کیا، جو کہ زیادہ آگسٹینی تھا۔ اُس کا مؤقف تھا کہ: "تمام علم کی اصل روشنی خدا ہے، اور خدا کسی کسی کو وحی کے ذریعے واضح شواہد عطا کر سکتا ہے، جیسے کہ سینٹ آگسٹین کو تثلیث کا علم عطا کیا گیا"۔ ہنری کے مطابق الٰہیات ارسطو کی سائنسی درجہ بندی میں ماتحت علم کے طور پر نہیں آتی، کیونکہ اِس کے اصول کسی اعلیٰ انسانی علم سے اخذ نہیں ہوتے، بلکہ براہِ راست خدا کی وحی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اُس کے نزدیک الٰہیات ایک عظیم ترین حکمت ہے، جس کے ماتحت تمام دیگر علوم آجاتے ہیں۔

یوں تیرہویں صدی کے آخر تک الٰہیات کے مقام پر تین بڑے نظریات ابھر کر سامنے آئے؛

1۔ ایکوئناس: الٰہیات ایک ماتحت علم ہے، جو خدائی علوم سے اخذ شدہ ہے۔

2۔ گاڈفرے: الٰہیات کو علم نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اِس کے اصول تجرباتی شواہد سے ثابت نہیں ہوتے۔

3۔ ہنری آف گینٹ: الٰہیات کسی بھی انسانی علم سے بلند ہے، کیونکہ اِس کا سرچشمہ خدا کی روشنی ہے۔

یہ مباحث آج بھی جدید الٰہیات میں گہرے اثرات رکھتے ہیں، کیونکہ یہ سوالات اب بھی باقی ہیں کہ: "کیا الٰہیات واقعی ایک سائنسی علم ہے؟" یا "یہ محض ایک ایمان پر مبنی حکمت ہے؟"

اعلانیہ اور استخراجی الٰہیات

گاڈفرے اور اکوئیناس کے دیگر ناقدین، خصوصاً ہنری آف گینٹ کے بعد، الہیات دو راستوں پر چلتی دکھائی دی۔ بنیادی طریقہ استخراجی (deductive) الہیات کا تھا۔ اِس طریقہ میں ایمان کی سچائیوں پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے تاکہ اِن بنیادی تعلیمات سے مزید بصیرتیں، نتائج اور اطلاقی پہلو اخذ کیے جا سکیں۔ اِس قسم کی الہیات کے ساتھ جو صلاحیت یا عادت پیدا ہوتی ہے، وہ استخراجی ہوتی ہے۔ اِس میں توجہ اِس بات پر ہوتی ہے کہ مسیحی عقائد کے بنیادی اصولوں، یعنی عقیدہ (Creed) کے مضامین سے اور کون سی مزید سچائیاں اخذ کی جا سکتی ہیں۔

دوسرا طریقہ، جو کم اپنایا گیا، دفاعی یا اعلانیہ (declarative) الہیات کا تھا۔ اِس طریقے میں عالمِ دین عقیدہ کے مضامین پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ اُنہیں واضح کرے، اُن کا دفاع کرے، اور ایسی تماثیل (analogies) فراہم کرے، جو اِن بنیادی مسیحی سچائیوں کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد دیں۔

پیٹر اوریولی اور اعلانیہ الٰہیات

چودھویں صدی کی دوسری دہائی میں پیرس کے ایک فرانسیسی راہب پیٹر اوریولی (متوفی 1322ء) اِس کم معروف الہیات کے بڑے حامی بنے۔ وہ الہیات کو سائنس کے بجائے حکمت کے تناظر میں دیکھتے تھے اور اُنہوں نے حکمت کی تشریح ارسطو کی نیکوماکین اخلاقیات کی کتابِ ششم کی روشنی میں کی، جس میں حکمت کو سائنس اور عقل کا امتزاج قرار دیا گیا ہے۔ پیٹر اوریولی نے استخراجی یا سائنسی طریقِ کار کو اعلانیہ یا اصولی الہیات سے الگ کیا، جو الٰہیات کے

بنیادی اصولوں، یعنی عقیدہ پر مرکوز تھی۔ اُن کی الٰہیات کا بنیادی زور عقیدے کے مضامین کو خود اُن کے اندر ہی سمجھنے پر تھا، نہ کہ اُنہیں مزید استدلالات کے لیے بنیاد بنانے پر۔

یہ یاد رکھنا مفید ہے کہ اکویناس نے بوئتھیوس کی تصنیف "ڈی ٹرینیٹیٹ" (De Trinitate) کی شرح میں کہا کہ ارسطو نے اپنے بنیادی اصولوں کا دفاع اِس طرح کیا کہ اُن کا انکار خود تضاد پیدا کرتا تھا، اور اُس نے اِن اصولوں کی تصدیق کے لیے تماثیل اور مثالیں بھی دی تھیں۔ یہی پیٹر اوریولی کے نزدیک ایک عالمِ دین کا بنیادی کام تھا، یعنی اہم الٰہیاتی اصطلاحات کو واضح کرنا تاکہ ایمان کے اصول زیادہ واضح ہو سکیں، عقیدے کے مضامین کو بدعتیوں کے خلاف دفاع فراہم کرنا، اور اِن عقائد کی تصدیق کے لیے مناسب تماثیل تلاش کرنا۔

پیٹر اوریولی کا مقصد مسیحی الٰہیات کی حدود کو وسعت دینا نہیں تھا، بلکہ وہ اِس بات پر زیادہ متوجہ تھے کہ ایمان رکھنے والوں کے عقیدے کو تقویت دی جائے اور اِس کے بنیادی مضامین کو مستحکم کیا جائے۔ یہی مضامین اُن کی توجہ کا مرکز تھے۔ تثلیث یا الوہی ثالث (Divine Mediator) جیسے موضوعات سے متعلق اصطلاحات کی وضاحت کرنا ایک عالمِ دین کی اہم ذمہ داریوں میں شامل تھا۔ ایک اور ذمہ داری یہ تھی کہ بدعتی مفکرین کے اعتراضات کے جوابات دینے کی صلاحیت پیدا کی جائے۔ مزید برآں تثلیث، تجسمِ مسیح، اور دیگر عقائدِ ایمان کی وضاحت کے لیے بہترین اور موزوں ترین مثالیں یا تماثیل تلاش کی جائیں۔

پیٹر اوریولی اور سینٹ آگسٹین کی تقلید

پیٹر اوریولی نے اِس اعلانیہ الٰہیات کے حق میں سینٹ آگسٹین کا حوالہ دیا اور کہا کہ اُس کی کتاب "ڈی ٹرینیٹیٹ" (De Trinitate) الٰہیاتی اصطلاحات کو واضح کرنے، درست

عقیدے کو بدعت سے الگ کرنے، اور تثلیث کے راز کے لیے زیادہ مضبوط تماثیل تلاش کرنے کی ایک شاندار مثال ہے۔ آگسٹین کی تقلید میں عالمِ دین ایک ایسی عادت پیدا کرتا ہے جو ایمان کی عادت سے الگ ہوتی ہے۔ یہ ایک اعلانیہ عادت ہوتی ہے، نہ کہ ایمانی عادت، کیونکہ ایمان کی عادت تو تمام مومنین میں مشترک ہوتی ہے۔ یہ الہیات ایمان پیدا نہیں کرتی، بلکہ ایسے ایمان کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے، جو پہلے سے مضبوط ہو۔

گریگوری آف رِمنی اور استخراجی الہٰیات

چودھویں صدی کے چالیس کے عشرے میں ایک آگسٹینی راہب گریگوری آف رِمنی (Gregory of Rimini) نے پیرس میں لومبارڈ کی تصنیف "سینٹینسز" پر تبصرہ کیا اور پیٹر اوریولی کی اعلانیہ الہیات کی مخالفت کی۔ اُس کے مطابق عالمِ دین بنیادی طور پر فطری دنیا سے اخذ شدہ تماثیل تلاش کرنے میں مشغول نہیں ہوتا۔ وہ بنیادی طور پر دیگر علوم، دیگر تعلیمات، یا محض محتمل نظریات پر انحصار نہیں کرتا۔ اُس کی اصل کوشش مقدس صحیفے کو سمجھنے پر ہوتی ہے۔ وہ ایمان کے علم کو اُس کے صریح دائرہ کار کو وسعت دے کر آگے بڑھاتا ہے۔

اُس کے مطابق الہٰیات استخراجی ہے۔ یہ مقدس صحیفے میں موجود سچائیوں سے منطقی نتائج اخذ کرتی ہے۔ ایک عالمِ دین کی صلاحیت عام مومن سے بنیادی طور پر مختلف نہیں ہوتی۔ بس یہ فرق ہوتا ہے کہ عام مومن جو کچھ ضمناً قبول کرتا ہے، عالمِ دین اُسے صراحت کے ساتھ واضح کر سکتا ہے، کیونکہ وہ اوّلین سچائی (First Truth) پر یقین رکھتا ہے، جو مسیحی ایمان کی ضمانت ہے۔ گریگری نے پیٹر اوریولی اور دیگر اعلانیہ الہیات دانوں کو مشورہ دیا کہ وہ واپس آگسٹین کی تحریروں کی طرف رجوع کریں، کیونکہ اُس کے بقول اُنہوں نے آگسٹین کو غلط

سمجھا تھا۔ گریگری نے کہا: "یہ ثابت شدہ ہے کہ ہر ایسا علم یا تو مقدس صحیفے میں صراحتاً موجود ہے یا اُس سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ورنہ صحیفے ہماری نجات اور ہمارے ایمان کے دفاع کے لیے ناکافی ہوتے۔۔۔ مگر آگسٹین اپنی کتاب "آن کرسچن ٹیچنگ" کے دوسرے حصے کے آخری باب میں ہمیں بتاتا ہے کہ صحیفے کافی ہیں، جیسا کہ وہ کہتا ہے:"جو کچھ بھی کوئی شخص صحیفے کے باہر سے سیکھتا ہے، اگر وہ نقصان دہ ہے، تو وہ مقدس تحریروں میں مذمت شدہ ہے، اور اگر وہ مفید ہے، تو وہ پہلے ہی وہاں موجود ہے(Ariminensis, 1981, 19)۔

مختصراً یہ کہ گریگوری کے مطابق الٰہیات بنیادی طور پر ایمان کے بارے میں ہے۔ دیگر ذرائع پر انحصار ثانوی اور غیر ضروری ہے، جبکہ اصل توجہ مقدس صحیفے پر ہونی چاہیے۔ اُس کے مطابق ہم کسی چیز کو محض ایک محتمل دلیل کی بنا پر قبول نہیں کرتے، بلکہ اِس لیے قبول کرتے ہیں کہ وہ الٰہی طور پر منکشف(divinely revealed)ہے۔ عالمِ دین کا اصل کام یہی ہے کہ وہ ظاہر کرے کہ کیا الہامی طور پر منکشف کیا گیا ہے، نہ کہ غیر ضروری دلائل تلاش کر کے ایمان کو تقویت دینے کی کوشش کرے۔

ایک ضروری امتزاج

اگرچہ پیٹر اوریولی اور گریگری آف ریمینی کے پیروکار موجود تھے، لیکن بہت سے ماہرینِ الٰہیات نے علمِ الٰہیات کے دونوں طریقوں کی ضرورت محسوس کی۔ پیٹر آف کینڈیا، جس نے 1378ء–1380ء میں پیرس میں لومبارڈ کی "Sentences" پر درس دیا، اِن دونوں مصنفین پر اِس حد تک تنقید کی کہ وہ صرف ایک ہی پہلو پر زور دیتے تھے۔ پیٹر آف کینڈیا کے نزدیک دونوں نقطہ ہائے نظر ضروری اور جائز تھے۔ ہم وحیِ الٰہی کو ایسے حقائق پر مشتمل سمجھ

سکتے ہیں، جو واضح طور پر بیان کیے گئے ہیں۔ یا پھر ہم اُسے ایسے اصولوں کا مجموعہ تصور کر سکتے ہیں، جنہیں مزید واضح کر کے بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ہم اعلانیہ (declarative) اور استنباطی (deductive) الٰہیات کو ایک دوسرے کے متضاد علوم کے طور پر نہیں دیکھ سکتے۔ بلکہ ہمیں اُنہیں دو جائز اور ضروری علمی عادات یا صلاحیتوں کے طور پر دیکھنا چاہیے، جنہیں متوازن ماہرینِ الٰہیات میں پروان چڑھنا چاہیے۔

ایمان کے تمام حقائق صراحت کے ساتھ صحیفوں میں شامل نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کلیسائی بزرگان اور کونسلوں نے انہیں واضح کیا۔ ایسا کرتے ہوئے وہ استنباطی الٰہیات کو بروئے کار لائے۔ پھر بھی تمام عقائد بذاتِ خود واضح نہیں ہوتے۔ بعض اوقات جب تثلیث جیسے موضوعات پر گفتگو ہوتی ہے، تو "اقنوم" (person)، "ماہیت" (nature) اور "جوہر" (substance) جیسے الفاظ کی وضاحت ضروری ہو جاتی ہے۔ بدعتی تعلیمات سے پیدا ہونے والے بگاڑ کو درست کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اگرچہ ہم ایمان کے عطیہ کی بنا پر خدا کی وحی کو قبول کرتے ہیں، پھر بھی دلائل ہمارے ایمان کی تصدیق اور تقویت کا باعث بنتے ہیں۔ ایمان بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ہم وحی کردہ سچائیوں کو محض دلائل کی بنا پر قبول نہیں کرتے، لیکن دلائل بے فائدہ بھی نہیں ہیں۔ اِسی لیے سینٹ آگسٹین نے اپنے قارئین کو اِس علم کے حصول کی ترغیب دی "جس کے ذریعے ہمارا سب سے بابرکت ایمان، جو حقیقی سعادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے، جنم لیتا، پروان چڑھتا، دفاع پاتا اور مضبوط ہوتا ہے"۔

ایمان ایک فضل کی عطا ہے، لیکن یہ اچھے نمونے، وعظ، دلائل اور دیگر انسانی کاوشوں سے بھی تقویت پاتا ہے۔ خدا اپنے انعامات انسانی ذرائع سے بھی عطا کر سکتا ہے اور کرتا ہے۔ جیسا کہ ایکوئناس نے کہا: "علم خارجی ترغیب کے ذریعے ایمان کو جنم دیتا اور پروان چڑھاتا ہے۔ ۔۔ لیکن ایمان کی اصل وجہ وہ شے ہے، جو انسان کو اندرونی طور پر اقرار پر مائل کرتی ہے"۔ خدا

واعظین اور اساتذہ جیسے انسانی ذرائع کو استعمال کرتا ہے تاکہ ایمان کو پیدا کیا جاسکے، پروان چڑھایا جاسکے، اس کا دفاع کیا جاسکے اور اسے مستحکم بنایا جاسکے۔ پھر بھی یہ ذرائع ایمان پیدا کرنے کے لیے خود سے کافی نہیں ہیں۔ اگر یہ کافی ہوتے تو ہر قابل واعظ اپنے سامعین کو ایمان قبول کروانے میں کامیاب ہوتا، اور ہر قابل استاد اپنے شاگردوں میں ایمان کو مستحکم کرنے میں کامیاب رہتا۔ علمِ الٰہیات کسی بھی شکل میں ایمان کے اقرار کے لیے براہِ راست ثبوت فراہم نہیں کرتا۔ وحی کردہ سچائیوں کا اقرار ایمان کے عطیہ پر مبنی ہوتا ہے۔ پیٹر آف کینڈیا اِسی سوال کو انتہائی درست الفاظ میں پیش کرتا ہے: "کیا انسان یہاں اس دنیا میں علمِ الٰہیات کے مطالعے سے وحی کردہ سچائیوں کا یقینی علم حاصل کر سکتا ہے؟" اور اس کا رسمی جواب یہ ہے: "علمِ الٰہیات کے مطالعے کے ذریعے محض بیانیہ اور ایمان کو وسعت دینے والی عادات پروان چڑھتی ہیں، اور ان عادات کے ذریعے ایمان کے عقائد کا یقینی علم حاصل نہیں ہوتا"۔ یہ بیان قرونِ وسطیٰ کے ماہرینِ الٰہیات کی اُن کاوشوں کا خلاصہ ہے، جن کے ذریعے وہ اپنی درسگاہوں میں مطلوبہ مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے اور جو علمی عادات وہ وہاں پروان چڑھانا چاہتے تھے۔

جامعاتی فلسفے اور علمِ الٰہیات سے بعض ناپسندیدگیاں

اِس مقدمہ میں متعدد بار اُن اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے، جو مسلم، یہودی اور مسیحی اساتذہ کے مابین موجود تھے، خواہ وہ بیرونی ثقافتوں کے "اجنبی عناصر" کے اثرات کے باعث پیدا ہوئے ہوں، یا اندرونی طور پر ان مصنفین کے حوالے سے تنازعات کی صورت میں، جنہیں بعض مفید اور راسخ العقیدہ سمجھتے تھے، جبکہ دوسروں کی نظر میں وہ مضر، بدعتی یا گمراہ کن تھے۔ تعلیمی طریقوں میں ہونے والی تبدیلیوں جیسے "lectio"، "quaestio" اور "disputatio"

کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اِسی طرح مختلف اقسام کے تعلیمی اداروں پر گفتگو کی گئی ہے، خواہ وہ بادشاہ یا شہنشاہ کے دربار سے منسلک ہوں، کسی خانقاہ کے گرد قائم ہوں، یا کسی کلیسائی درسگاہ سے وابستہ ہوں۔ اِسی تناظر میں "جامعہ" (university) کے قیام کا بھی ذکر آیا، جو محض چند عمارتوں کا مجموعہ نہیں، بلکہ "اساتذہ اور طالب علموں کی ایک برادری" تھی۔

اِن مختلف تعلیمی ڈھانچوں، عقائدی وابستگیوں، تدریسی طریقوں اور مقامات کی وضاحتوں کے پس منظر میں کئی دیگر تناؤ بھی پوشیدہ ہیں، جن پر کچھ غور کرنا ضروری ہے۔ بعض ایسے تناؤ کا پہلے ہی اشارہ دیا جا چکا ہے، جیسا کہ بعض سخت گیر ارسطوی مفکرین کا رویہ، خواہ وہ مسلم ہوں، یہودی ہوں یا مسیحی، جو محض اِس بنیاد پر کلامی یا منطقی الہٰیات (dialectical theology) کو ایک علمی شعبہ تسلیم کرنے سے انکاری تھے کہ وہ اُن کے عقلی اصولوں کے خلاف جاتی ہے۔ اِسی طرح پیرس یونیورسٹی میں 1270ء کی "Quodlibet" مباحثوں میں یہ سوال اٹھایا گیا: "کیا ایک شخص کے لیے ماہرِ الہٰیات ہونے کے لیے ایمان رکھنا ضروری ہے؟" یا پھر آکسفورڈ کے ایک پروفیسر کا استنباطی و بیانیہ علمِ الہٰیات پر سوال اٹھانا، جب وہ "Sentences" پر اپنے دروس کا اختتام ایک عملی وعظ پر کرتا ہے، بجائے اِس کے کہ منطقی سوالات پر بحث کرے۔

تاہم ایک ایسا تناؤ بھی ہے جو زیادہ نمایاں اور اہم معلوم ہوتا ہے۔ یہ تناؤ مسیحیت کی ابتدائی تاریخ میں موجود تھا، جب آگسٹین نے متنبہ کیا تھا کہ مسیحیوں کو ایسے فضول اور محض تجسس پر مبنی موضوعات کا مطالعہ نہیں کرنا چاہیے، جو ایمان کو جنم نہ دیں، نہ اُس کی آبیاری کریں، نہ اُس کا دفاع کریں اور نہ اُسے تقویت دیں۔ یہی تناؤ قرونِ وسطٰی میں اِس بحث کی صورت میں ابھرا کہ علمِ الہٰیات کا مطالعہ نظریاتی (speculative) مقصد کے تحت ہونا چاہیے یا عملی (practical) مقصد کے تحت۔

چودہویں اور پندرہویں صدی میں یہ سوال اِس طور پر اٹھایا گیا: "کیا علم کا مطالعہ خدا اور اس کی تخلیق کے بارے میں آگاہی بڑھانے کے لیے کیا جائے، یا خدا اور اُس کے بندوں سے محبت کو فروغ دینے کے لیے؟" یہی تناؤ ژاں گیرسن کے وعظ "Against the Curiosity of Scholars" میں بھی نظر آتا ہے، جب وہ جان ڈنس اسکاٹس اور ولیم آف اوکہم کے پیروکاروں پر تنقید کرتا ہے کہ وہ سینٹ بوناونچر کے روحانی مطالعے کے انداز کو ترک کر چکے ہیں۔

یہ اختلاف، باوجود قرونِ وسطیٰ میں علمِ فلسفہ و الٰہیات نہ صرف جاری رہا بلکہ فروغ بھی پایا، اور جامعات میں کئی فکری مکاتبِ فکر قائم ہوئے، جیسے رئیلسٹ، نومینلسٹ، تھامسٹ، اسکاٹسٹ اور اوکہمسٹ۔ یہ سب اس امر کی گواہی ہیں کہ باوجود بعض حلقوں کے اعتراضات کے، قرونِ وسطیٰ کے فلسفے اور علمِ الٰہیات نے اپنی بقا برقرار رکھی۔

قرونِ وسطیٰ کے فلسفے اور علمِ الٰہیات پر جدید تنقیدات

سائنسی انقلاب نے انسان اور کائنات کے جدید تصورات پر نمایاں اثر ڈالا، جن میں قرونِ وسطیٰ اور کلاسیکی نقطۂ نظر کو مسترد کرنے کا رجحان پایا جاتا تھا۔ سائنسی وضاحت کا نیا نمونہ، یعنی تجربی مظاہر پر لاگو ریاضیاتی قوانین، بتدریج کامیاب ثابت ہوا۔ اِس نئی سائنس کی حتمی فتح آئزک نیوٹن کے عمومی قانونِ تجاذب (universal law of gravitation) کی صورت میں سامنے آئی، جس نے زمین اور آسمان میں موجود تمام اجسام کی حرکت کی توضیح فراہم کی۔ اگرچہ اِس نئی سائنس کی کامیابی مادی اجسام سے متعلق تھی، جیسے کہ نکولس کوپرنیکس کے نظریۂ مرکزیتِ شمسی (heliocentric theory) کی تصدیق، لیکن اِس نے وجود کے دیگر پہلوؤں

کی توضیح پر بھی اثر ڈالا۔ مزید بر آں اگرچہ جدید سائنس کا محور بنیادی طور پر یہ تھا کہ اشیاء کس طرح وقوع پذیر ہوتی ہیں (یعنی ریاضیاتی اصطلاحات میں)، جب کہ قرونِ وسطیٰ کی سائنس کا زور اِس پر تھا کہ اشیاء کیوں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ تاہم نیا طرزِ فکر پرانے طریقے کی محض تکمیل کے بجائے اُس کی جگہ لینے لگا۔ چونکہ "کیوں" کا سوال اِس نئے علمی دائرے سے خارج تھا، لہٰذا بہت سے لوگوں نے اِسے غیر سائنسی سمجھنا شروع کر دیا۔ اِس کے برعکس میکانیکی وضاحتوں (mechanistic explanations) کا غلبہ ہونے لگا۔

قرونِ وسطیٰ کے ذہن کے لیے کسی چیز کے ہونے کے "کیوں" کو اُس کے "کیسے" سے جدا نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ غایت ہمیشہ وسیلوں پر حکمرانی کرتی ہے۔ مثال کے طور پر تھامس ایکوئناس کے نزدیک قانون کا تصور، مثلاً وہ قدرتی قانون (natural law)، جس پر اُس کے اخلاقیات کے نظریے کی بنیاد ہے، مکمل طور پر غایتی (teleological) ہے۔ انسان فضیلت کی طرف مائل ہوتا ہے، کیونکہ یہی اُس کی عقلی فطرت کی بہترین تکمیل ہے۔ اِس کے برعکس عمانوئیل کانٹ کی اخلاقیات کا نظریہ ایکوئناس کے قرونِ وسطیٰ کے طریقے سے واضح تضاد رکھتا ہے۔ کانٹ انسانی آزادی اور خود مختاری کی جستجو میں دنیا کو ایک میکانیکی نظام کے طور پر فرض کر لیتا ہے: "پس مقاصد کی ایک سلطنت صرف اُسی وقت ممکن ہے، جب اُسے فطرت کی سلطنت کے مشابہ سمجھا جائے۔ تاہم پہلی سلطنت صرف اصولوں (maxims) کے ذریعے ممکن ہے، یعنی خود عائد کردہ قواعد۔ جب کہ دوسری سلطنت صرف بیرونی وجوہ (efficient causes) کے لازمی قوانین کے ذریعے ممکن ہے۔۔۔۔ لہٰذا فطرت کو مکمل طور پر ایک مشین کے طور پر تصور کیا جاتا ہے" (عمانوئیل کانٹ، Grounding for the Metaphysics of Morals, II, 1981, ص 438)۔ دوسرے الفاظ میں کانٹ کے "قطعی حکم" (categorical imperative) کو ایک ایسا (خود عائد کردہ اور آزاد) قانون تصور کیا جاتا

ہے، جو فطرت کے لازمی قوانین سے مشابہ ہو۔ تاہم کانٹ پھر بھی چاہتا ہے کہ اُس کا اخلاقی اصول فطرت کے میکانیکی قوانین کی طرح ہی لازمی، آفاقی اور مؤثر ہو۔ مزید بر آں وہ چاہتا ہے کہ اخلاقی فاعل (moral agent) عمل کے محض رسمی پہلو پر توجہ دے، یعنی کسی عمل کی آفاقی قانون بننے کی صلاحیت پر، نہ کہ انسانی فطرت کے صحیح مقاصد پر۔

نئی سائنس کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ کے لیے اُس کے بنیادی مفروضے کو کم از کم کسی حد تک قبول کرنا ضروری تھا۔ حقیقت بنیادی طور پر وہی ہے، جو ریاضیاتی قوانین میں سمٹ سکے، یعنی مادی اجسام۔ یہ مفروضہ جدید دور میں گلیلیو، تھامس ہابس اور جان لاک جیسے مفکرین میں نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ خارجی اجسام معروضی یا "اصلی حقیقت" کے حامل ہیں، جب کہ دیکھنے والے کے ذہن کو ایک زیادہ موضوعی یا "ثانوی حقیقت" سمجھا جاتا ہے۔ اِس تقسیم کے ما بعد الطبیعیاتی اور اخلاقی نتائج بر آمد ہوئے۔ مابعد الطبیعیات کے حوالے سے، روحانی جہتوں کو موضوعیت تک محدود کر دینے سے مادی حقیقت کو بنیادی معیار اور حوالہِ نقطہ تسلیم کیا گیا۔ رینے ڈیکارٹ کی انسانی موضوع میں یقین کی جستجو اُسی جدید تقسیم کو فرض کرتی ہے، جو معروضی اور موضوعی دائروں کے درمیان واقع ہے۔ اخلاقیات کے ضمن میں غائتیت (teleology) کو پس پشت ڈال دیا گیا، اور یا تو انسانی کوشش کے عملی فوائد پر زور دیا گیا، جیسا کہ فرانسس بیکن کے ہاں، یا پھر تجریدی اصولوں پر، جیسا کہ کانٹ کے ہاں۔

یہ تبصرے سائنسی انقلاب اور فلسفے پر اِس کے اثرات کے بارے میں کسی حتمی فیصلے کے طور پر پیش نہیں کیے جا رہے۔ بلکہ مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ جدید فلسفہ بھی قرونِ وسطیٰ کے فلسفے کی طرح بنیادی مفروضات پر قائم ہے۔ مزید بر آں نئی سائنس کی کامیابی حقیقت کے ایک خاص دائرے، یعنی مادی حقیقت، اور مادی حقیقت کے ایک خاص پہلو، یعنی اُس کے عمل کے طریقہ کار، تک محدود تھی۔ جدید سائنس حقیقت کے باقی حصوں پر کس حد تک لاگو ہوتی

ہے، یہ سوال اب بھی زیر بحث ہے۔ اِسی طرح قرونِ وسطیٰ اور جدید فلسفے کے تقابلی فوائد کا معاملہ بھی کھلا ہوا ہے۔

تاہم سائنسی انقلاب کے علاوہ نئی سیاسی اور معاشی حقیقتوں نے بھی قرونِ وسطیٰ کے نظریات کی جدید دور میں نامنظوری میں کردار ادا کیا۔ جدید عہد کو یہاں تفصیل سے زیرِ بحث نہیں لایا جا سکتا، لیکن کچھ فلسفیانہ نظریات کی نشاندہی کی جا سکتی ہے، جو اِس نامنظوری کا اظہار کرتے ہیں۔ قرونِ وسطیٰ کے فلسفے اور علمِ الٰہیات کے مختلف عناصر کو جدید مصنفین کی تحریروں میں تلاش کیا جاسکتا ہے۔ اِس حوالے سے ڈیکارٹ کے بارے میں تحقیق ہو چکی ہے، جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ یسوعی ماخذوں، خاص طور پر فرانسسکو سُواریز کی "Disputationes" اور "La Flèche" کے یسوعی درسی کتب پر منحصر تھے، جہاں ڈیکارٹ نے اپنے فلسفیانہ مطالعے کا آغاز کیا۔ تاہم قرونِ وسطیٰ کے فلسفے اور علمِ الٰہیات سے بعض جزوی وراثتوں کے باوجود جدید مصنفین میں اپنے قرونِ وسطیٰ کے پیشروؤں کے لیے عمومی رویہ نامنظوری کا ہی تھا۔

یہ رویہ فکر کے کئی شعبوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اِس کا سب سے واضح اظہار نکولو میکیاویلی کی 1513ء میں لکھی گئی کتاب "The Prince" میں ہوتا ہے، جہاں وہ کلاسیکی اور قرونِ وسطیٰ کی سیاسی اور اخلاقی فلسفے کی مکمل سمت پر تنقید کرتے ہیں: "بہت سے مصنفین نے خیالی جمہوری ریاستیں اور سلطنتیں تخلیق کی ہیں، جو عملی طور پر کبھی وجود میں نہیں آئیں اور نہ ہی آسکتی ہیں۔۔۔ اگر کوئی ہمیشہ اچھا انسان بننے کی کوشش کرے، تو وہ جلد ہی خود کو تباہ کر لے گا، کیونکہ وہ لوگ، جن سے اُسے واسطہ پڑے گا، سب اچھے نہیں ہوں گے۔ اِس لیے اگر کوئی حکمران اقتدار قائم رکھنا چاہتا ہے، تو اُسے یہ سیکھنا ہو گا کہ کب اچھا نہ بننا ہے، اور کب اِس علم کو بروئے کار لانا ہے اور کب نہیں" (میکیاویلی، ترجمہ: ڈی ووٹن، 1995، ص 47–49)۔

یہاں تک کہ تھامس ہابس نے بھی انسانی فطرت کے بارے میں ایک تاریک نظریہ پیش کیا، اور فرانسس بیکن نے قرونِ وسطیٰ کے فلسفے پر تنقید کرتے ہوئے اسے غیر عملی قرار دیا۔ یونانی لفظ "arete"، جو فضیلت یا انسانی کمال کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، لاطینی میں: "virtus" کے طور پر ترجمہ کیا گیا۔ قدیم اور قرونِ وسطیٰ کے فلسفیوں کے نزدیک "virtutes" (فضائل) وہ خصوصیات یا عادات تھیں، جو انسان کو ایک بہترین انسان بننے کے لیے اپنانی پڑتی تھیں۔ لیکن میکیاویلی کے نزدیک "virtue" (فضیلت) نے ایک نیا مفہوم اختیار کر لیا۔ اطالوی لفظ "virtù" اِس کے لیے اِس مہارت کا مطلب رکھتا تھا کہ "اچھا نہ بننے کا طریقہ سیکھا جائے، اور یہ جانا جائے کہ کب اِس علم کو استعمال کرنا ضروری ہے اور کب نہیں"۔ میکیاویلی کے نزدیک "virtù" کا زیادہ مناسب ترجمہ "چالاکی"(cunning) ہے۔

تھامس ہابس نے اپنی کتاب "The Citizen" میں میکیاویلی کے انسان کی فطرت سے متعلق اِس منفی نظریے کی پیروی کی: "جو لوگ ریاستوں کے بارے میں کچھ بھی لکھ چکے ہیں، اُن کی اکثریت یا تو یہ فرض کرتی ہے، یا ہم سے یہ تقاضا کرتی ہے، یا ہم سے یہ یقین کرنے کی درخواست کرتی ہے کہ انسان ایک ایسا مخلوق ہے، جو فطری طور پر سماج کے لیے پیدا ہوا ہے۔ یونانی اُسے "سیاسی جانور"(political animal) کہتے ہیں، اور اِسی بنیاد پر وہ شہری معاشرے کے نظریے کو یوں تشکیل دیتے ہیں گویا امن کے قیام اور بنی نوع انسان کی حکمرانی کے لیے بس یہی کافی ہے کہ لوگ کچھ معاہدے اور شرائط پر متفق ہو جائیں، جنہیں وہ خود "قوانین" کہہ سکیں" (ایس۔ پی۔ لیمپریخت، 1949، ص29–30)۔

ہابس کے نزدیک یہ تصور کہ انسان کی فطرت فطری طور پر سماجی ہے، سراسر غلط ہے، کیونکہ انسان بنیادی طور پر خود غرض ہے۔ ہابس کے مطابق انسان کے بارے میں مثبت تصور بھی اُس کی حقیقی فطرت کو مسخ کرتا ہے۔ انسان کی سب سے بڑی قوت خوف ہے۔ حقیقت میں

اُس کا رویہ اصل طاقت یا طاقت کے خوف کے ذریعے قابو میں رہتا ہے، نہ کہ عقل یا کسی مثالی تصور کو پورا کرنے کی خواہش کے ذریعے۔ ہابس کے نزدیک قرونِ وسطیٰ اور کلاسیکی تعلیم نہ صرف بیکار بلکہ غیر مؤثر بھی ہے۔

اپنی کتاب "Leviathan" میں ہابس زندگی کے معنی سے متعلق پورے کلاسیکی اور قرونِ وسطیٰ کے نظریے کو چیلنج کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک کوئی حتمی سعادت (eudaimonia) نہیں، یعنی انسانی زندگی کا کوئی ایسا آخری مقصد نہیں، جو اُسے حقیقی معنویت دے سکے۔ مختصر یہ کہ کوئی حتمی انسانی بھلائی (ultimate human good) نہیں، جس کا تعاقب کیا جائے۔ بلکہ صرف وہی محدود اور عارضی اہداف ہیں، جن کی ہم روزمرہ زندگی میں جستجو کرتے ہیں، جیسا کہ اچھے کھانے سے لطف اندوز ہونا، آرام دہ گھر کا حصول، اچھی صحت، کسی خاص تفریحی مقام کی سیر، یا بڑھاپے کے لیے مالی وسائل جمع کرنا۔ ہابس کے نزدیک انسانی زندگی کا کوئی آخری مطلب نہیں، بلکہ صرف ہماری خواہشات (appetites) کی عارضی تکمیل ہے۔

فرانسس بیکن نے اپنی کتاب (The Great Instauration) میں ایک ایسا سائنسی نظریہ پیش کیا، جو ہابس کے فلسفیانہ تصور سے مکمل مطابقت رکھتا تھا۔ بیکن نے ارسطو کے قرونِ وسطیٰ کے پیروکاروں پر طنز کرتے ہوئے کہا: "فلسفہ اور عقلی علوم مجسموں کی طرح کھڑے ہیں، جن کی پرستش کی جاتی ہے اور جنہیں سراہا جاتا ہے، لیکن جو نہ حرکت کرتے ہیں اور نہ ترقی کرتے ہیں۔ بلکہ اکثر اوقات وہ اپنے بانی کے ہاتھ میں زیادہ شاندار نظر آتے ہیں، اور بعد میں زوال کا شکار ہو جاتے ہیں"۔

اُس نے دلیل دی کہ "یونانیوں سے ماخوذ حکمت محض علم کا لڑکپن ہے، اور اُس میں بچوں کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ یہ باتیں تو کر سکتی ہے، لیکن پیداوار نہیں دے سکتی، کیونکہ یہ

بحث و مباحثے کو جنم دیتی ہے، لیکن عملی کاموں میں بانجھ ہے"۔ اُس نے علم کے ارسطوی اور قرونِ وسطیٰ کے نظریات کے خلاف موقف اپنایا اور اُس کے بجائے ایسی ایجادات کی تلاش کی وکالت کی، جو کسی حد تک انسانی ضروریات اور مصائب پر قابو پا سکیں اور اُنہیں کم کر سکیں۔ بیکن کے نزدیک علم کا اصل مقصد وہ فوائد ہیں، جو یہ انسان کی مادی زندگی کے لیے لاتا ہے۔

قرونِ وسطیٰ کے علم الکلام پر جدید ناقدین کے اعتراضات

جدید ناقدین قرونِ وسطیٰ کی مدرسی فکر کے سخت مخالف تھے۔ مارٹن لوتھر نے اپنی تصنیف "Disputation against Scholastic Theology" میں اِس عام رائے کے خلاف بحث کی کہ "کوئی شخص ارسطو کے بغیر علمِ الٰہیات میں ماہر نہیں ہو سکتا"۔ اِس کے برعکس اُس نے دعویٰ کیا کہ "کوئی شخص اُس وقت تک ماہرِ الٰہیات نہیں بن سکتا، جب تک کہ وہ ارسطو سے بے نیاز نہ ہو جائے"، اور "مکمل ارسطو علمِ الٰہیات کے لیے اُسی طرح ہے، جیسے تاریکی روشنی کے لیے"۔ اُس نے "ارسطو کے مکمل اخلاقی نظریے کو فضلِ الٰہی کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا"۔

جدید مفکرین کی قرونِ وسطیٰ کی فکر پر تنقید

اخلاقیات اور سیاست کے تصورات میں، انسانی فطرت کے خاکے میں، زندگی کے مقصد کی بحث میں، اور سچی مذہبیت کے مفروضات میں ابتدائی جدید مصنفین قرونِ وسطیٰ کے

فلسفے اور الٰہیات کی ترقیات کے سخت ناقد تھے۔ تاہم بعد کے جدید فلسفی اور مفکرین، جو اُن ابتدائی جدید مفکرین سے اختلاف رکھتے تھے، اُنھوں نے کلاسیکی یا قرونِ وسطیٰ کے نظریات کی طرف واپسی کو اختیار نہیں کیا۔ اِس کے بجائے اُنھوں نے نئے انداز میں جدیدیت کے اصولوں کو تشکیل دینے کی کوشش کی۔

مثال کے طور پر کانٹ نے ہابس کے انسان سے متعلق مایوس کن نظریے سے اختلاف کیا، لیکن جان جیک روسو کے پر امید نظریے پر بھی تنقید کی۔ تاہم اُس نے انسانی فطرت کے کسی سابقہ تصور کو دوبارہ اپنانے کے بجائے اِس بحث سے کنارہ کشی اختیار کی۔ اُس نے اپنی اخلاقیات اور سیاست کی بنیاد انسانی فطرت کے بجائے خالص عقل پر رکھی، یعنی ایسی عقلی خود موافقت (rational self-consistency) کی جستجو، جس کے تحت کوئی بھی فعل اُس وقت تک اخلاقی فرض نہیں بن سکتا، جب تک کہ وہ ایک عمومی عقلی قانون (universal rational law) نہ بن سکے۔

اخلاقی فلسفہ اور انسانی آزادی

کانٹ کے نزدیک یہ اخلاقی طریقہِ کار ہمیں اپنے خیالات کو دوسروں پر مسلط کرنے سے روکتا ہے۔ یہ ہمیں اپنی خواہشات کو اخلاقی مطالبات میں تبدیل کرنے سے باز رکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک اخلاقیات کی بحث سے اُن تمام تصورات کو خارج کر دینا ضروری تھا، جو انسان کو "کیا ہونا چاہیے" یا "کیا ہے" کے طور پر متعین کریں۔ انسان خود کو اور دوسروں کو صرف اُنہی اعمال کا پابند کر سکتا ہے، جو عقل کی روشنی میں خود کو منطقی طور پر جائز قرار دے سکیں۔

جدید سائنس کے مقاصد

جہاں تک سائنس کے مقاصد کا تعلق ہے، ابتدائی جدید تصور، جس کا بیکن حمایتی تھا، یہ تھا کہ سائنس ایسی ایجادات تلاش کرے، جو انسان کے مصائب کو کم کر سکیں اور اُس کی دنیاوی ضروریات کو پورا کر سکیں۔ روسو نے سائنس کے اِس تصور پر تنقید کرتے ہوئے یہ سوال اٹھایا کہ "انسان کی اصل ضروریات کیا ہیں؟" اُس نے اُن مصنوعی ضروریات کی مذمت کی، جو معاشرے نے تخلیق کی ہیں اور جو بے شمار انسانی زندگیوں کو مصنوعی خواہشات کے بھنور میں لے جا چکی ہیں۔ لیکن روسو نے کبھی یہ سوال نہیں اٹھایا کہ "انسان کی آخری اور حتمی خواہش کیا ہے؟" یا "انسانی زندگی کی سب سے مکمل اور بامعنی صورت کیا ہو سکتی ہے؟"

تاریخ اور ترقی کا جدید نظریہ

جدید فکر کے ایک مضبوط عنصر، جسے خاص طور پر ہیگل نے نمایاں کیا، میں فطرت کو حقیقت کی غالب صفت نہیں مانا گیا۔ اِس کے بجائے تاریخ کو بنیادی حیثیت حاصل ہو گئی۔ "ہم مسلسل ترقی کر رہے ہیں" کا نظریہ غالب آ گیا۔ یہ ترقی محض ٹیکنالوجی میں بہتری کا قانون نہیں، بلکہ انسانی تاریخ کا بھی قانون بن گئی۔ ہم بطورِ انسان ترقی کی راہ میں حائل رکاوٹوں پر قابو پاتے جا رہے ہیں۔ ہم اپنے آباواجداد کی طرح متعصب نہیں رہے، ہم مقامی گھیٹو (ghettoes) میں قید نہیں ہیں، ہم بین الاقوامی، کثیر الثقافتی، اور عالمی برادری میں تبدیل ہو رہے ہیں، اور اِس کا نعرہ ہے: "مسلسل آگے بڑھتے جاؤ!"

جدیدیت کے ناقدین اور قرونِ وسطیٰ کے نظریات

ابتدائی جدیدیت کے ناقدین بلاشبہ پہلی نسل کے جدید مفکرین کے ناقدین تھے، لیکن وہ پہلے سے قائم جدید مفروضات سے باہر نہیں نکل سکے۔ درحقیقت کانٹ، روسو، اور ہیگل جدیدیت کی دوسری لہر (second wave of modernity) کی نمائندگی کرتے ہیں۔ لیکن یہ دونوں لہریں کلاسیکی اور قرونِ وسطیٰ کی فکر سے بنیادی طور پر متصادم ہیں۔ وہ قرونِ وسطیٰ کی دنیا کو ماضی کا قصہ، فرسودہ اور قدیم قرار دیتے ہیں۔

آج کے دور میں قرونِ وسطیٰ کے فلسفے اور علمِ الٰہیات کا مطالعہ

یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ بعض جدید محققین نے دوبارہ یونان اور روم کے کلاسیکی فلسفوں کا مطالعہ شروع کر دیا ہے اور بہت سے لوگ افلاطون، ارسطو، پلاٹینوس، اور پروکلس کے فلسفوں میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ اِس اعتراض کی تائید اِس مشاہدے سے بھی ہو سکتی ہے کہ قرونِ وسطیٰ کے فلسفے اور الٰہیات کے مطالعے کو بھی دوبارہ زندہ کیا گیا ہے، خاص طور پر پوپ لیو سیز دہم (Pope Leo XIII) کی 1879ء کی انسائیکلیکل (encyclical) یعنی "Aeterni Patris" مسیحی فلسفے کی بحالی کے متعلق اور پوپ جان پال دوم کی 1978ء کی انسائیکلیکل یعنی "Fides et Ratio" ایمان اور عقل کے ذریعے۔

یقینی طور پر اِن اور دیگر کوششوں نے ایک بار پھر کلاسیکی اور قرونِ وسطیٰ کی فکر کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔ تاہم اکثر اوقات یہ دلچسپی تقریباً خالصتاً تاریخی نوعیت کی رہی ہے۔

قدیم اور قرونِ وسطیٰ کے فلسفوں اور الٰہیات کو اُسی انداز میں سراہا جاتا ہے، جیسے آثارِ قدیمہ (archaeological remains) کی عزت کی جاتی ہے۔ البتہ بعض مواقع پر قرونِ وسطیٰ کے فلسفے اور علمِ الہیات کو ہمیشہ سچائی پر مبنی نظریات کے طور پر بھی سمجھا گیا ہے۔

کیا قدیم اور قرونِ وسطیٰ کی تعلیمات سچ ہیں؟

کیا یہ تعلیمات صحیح ہیں یا غلط، دانائی پر مبنی ہیں یا نہیں، عقلی ہیں یا غیر عقلی؟ اِن سوالات کے جوابات دینے سے پہلے ایک بنیادی شرط پوری کرنا ضروری ہے۔ یعنی ہمیں قرونِ وسطیٰ کے مصنفین کو اُن کے اپنے تناظر (terms) میں سمجھنا ہو گا۔ ہمیں اُن کی فراموش شدہ دنیا میں داخل ہونا ہو گا اور دیکھنا ہو گا کہ کیا ہم چیزوں کو اُسی طرح سمجھ سکتے ہیں، جیسے وہ سمجھتے تھے۔ ہمیں اپنی جدید فکری اصطلاحات اور حوالہ جاتی فریم ورک (frames of reference) کو ایک طرف رکھنا ہو گا۔

کیا قدیم اور قرونِ وسطیٰ کے مفکرین ہمیں کچھ سکھا سکتے ہیں؟

کیا سچائی، دانائی، اور عقل محض وقت سے بندھی ہوئی (time-bound) کیٹیگریز ہیں؟ یا ہم اُن لوگوں سے کچھ سیکھ سکتے ہیں، جنہوں نے ہم سے مختلف بلکہ شاید ہم سے زیادہ گہرائی میں سوچا؟ ہمیں امید ہے کہ اِس کتاب کا بقیہ حصہ قارئین کو ایسے سوالات کے جوابات تلاش کرنے کے سفر کی ابتدا میں لے جائے گا۔

(تمّت بالخیر)